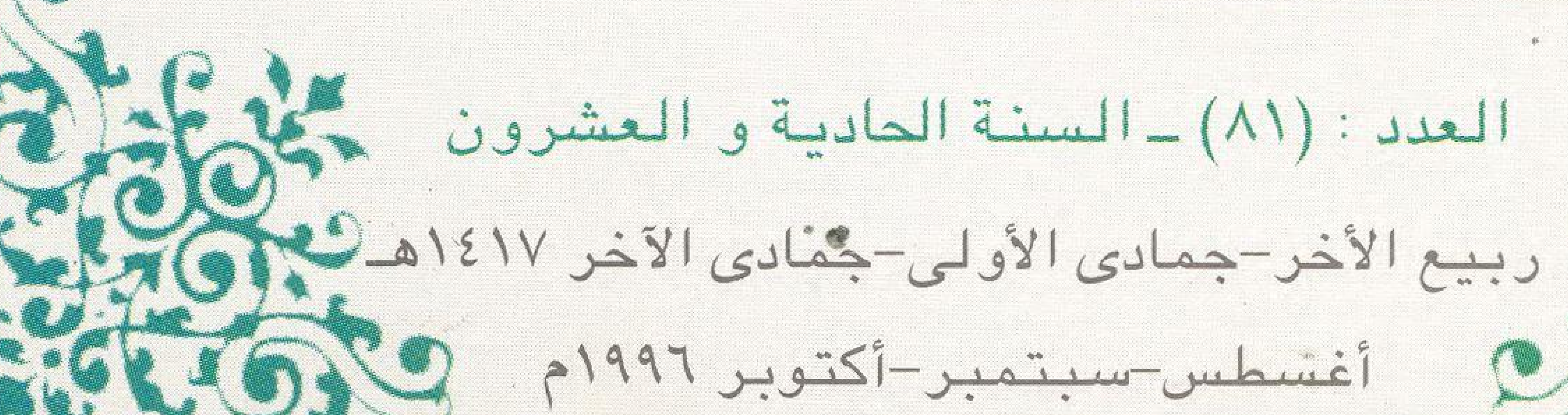


المسلم المعاصر



فى هذا العدد





العدد : (٨١) ـ السنة الحادية و العشرون

ربيع الأخر-جمادى الأولى-جمادى الآخر ١٤١٧هـ

أغسطس-سبتمبر-أكتوبر ١٩٩٦م

الموزعون المعتمدون لمجلة المسلم المعاصر

- **المعهد العالمى للفكر الإسلامى**

٢٦ ب الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة .

- **المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع**

بيروت - الحمراء - شارع أميل اده - بناية سلام .

هاتف :٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦ .

- **دار الثقافة - قطر**

ص . ب : ٨١٥٠ الدوحة - قطر .

- **دار البحوث العلمية - الكويت**

ص . ب : ٢٨٥٧ الصفاة - الكويت .

إهـــــداء٢٠٠٦

المرحوم الدكتور/ علي حسين كرار

القاهرة



المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا الإجتهاد المعاصر فى ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

مؤسسة المسلم المعاصر



صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسئول

الدكتور جمال الدين عطية



العدد (٨١) السنة الحادية والعشرون

ربيع ثان - جمادى الأولى - جمادى الآخر ١٤١٧هـ

أغسطس - سبتمبر - أكتوبر ١٩٩٦م

قواعد النشر فى المجلة

١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ، ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ - يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشارى المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكّمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكّمين .

٥ - ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ - الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويـــــات

● كلمة التحرير

● أبحـــاث

● نقد الكتب

● من تراثنا الحديث

● رسائل جامعية



الراحلــون إلينــا

الشيخ محمد الغزالى، ثم الشيخ جاد الحق على جاد الحق، وقبلهما الأستاذ خالد محمد خالد، ثم د. عصمت سيف الدولة، طواهم الموت فى شهر واحد، هو مارس ١٩٩٦م، اجتمعوا فى الرحيل، فهل كانت جمعتهم الحياة، وما الذى جمعهم غير أنهم من مصر ومن أعلام القرن العشرين؟

وقفت عند هذا السؤال طويلاً، ثم بدأت أرسم منهج الوصول للجواب، قلت: الجامع بينهم هو "نحن"، ألسنا نحبهم جميعاً وحزنّا عليهم كافة، ألم نعايشهم كلهم ويستقر فى عقلنا من كل منهم شعاع؟ فهم منا ونحن منهم.

وكما قال جلال الدين الرومى: أنا العازف والسامع، أنا القيثارة والنغم، كما قال ذلك أقول، أنا الكاتب والقارئ، أنا الكلمات والقلم، أنا من عاش ومن مات، أليسوا أحياء فينا، أفكارهم فى عقولنا، ووقائعهم فى وعينا، وهم باقون بإذن الله فى خطرات نفوسنا.

يجمعهم جميعاً أنهم كانوا فى حياتهم وقوف على ثغور الوطنية وحفظ الجماعة، ومهما اختلفت منازعهم، فهم كانوا على رباط، حتى لقى كل منهم ربه، وكان لدى كل منهم خلق المرابطين، العين الساهرة، والنفرة فور النداء، وهذا الشعور المستحث بأن الإنسان مدين لربه وجماعته مهموم بأداء دينه، ثم تلك النفس الأوابة الراجعة إلى الحق.

وأنا أشهد، إن كان للشهادة مجال، أن كلاً منهم أوفى دينه، وأن كلاً منهم لم يترك من بعده فراغاً، فإن الساحة التى قدره الله على ملئها لا تزال مشغولة بما خلّف من تراث.

☆☆☆

والشيخ الغزالى، يمكننى أن أشير إليه بواقعتين:، سئل مرة عن الدجاج المذبوح المستورد، أحلال هو؟ فقاطع سائله قائلاً: قبل هذا السؤال إسأل نفسك، كيف ساغ للمسلمين أن يستوردوا الدجاج بدلاً من أن ينتجوه؟ ؟ إلى هذا العمق اتصلت عنده مشاكل الحياة بمشاكل النظر الدينى، وامتزج علم الدين بعلم الدنيا.

والواقعة الثانية، أنه كان يشرح فى حديث صحفى فكرة "التواتر" التى يثبت بها نص القرآن الكريم ثبوتاً قطعيًا لا شك فيه، فقال لمحدثه: إنك لم تر مدينة لندن ومع ذلك تقطع دون أدنى شك بوجودها فى إنجلترا، دليلك هنا هو "التواتر"؛ لأن خبر وجودها انتقل إليك بطرق متعددة من جماعات ومصادر لا تتفق على كذب إلى جماعات لا تتفق على كذب... وهكذا، إلى هذه الدرجة من السلاسة واليسر والوضوح كانت تجيىء تعبيراته عن أعقد المصطلحات والمفاهيم الفقهية؛ لأنه هضمها وتمثلها، ولأنه عاشها ومزجها بقضايا الواقع المعيش.

هذا شيخى وشيخنا محمد الغزالى، يرد موقعه فى الجذع من شجرة الفكر السياسى الإسلامى الحديث.

نحن نجد جمال الدين الأفغانى الذى نقل الفكر السياسى الإسلامى إلى قضية عصره الكبرى، وقضية عصرنا إلى اليوم، وهى الدفاع عن الحوزة الإسلامية وأوطان المسلمين، فى مواجهة الاستعمار الغربى، سواء كان خطراً وشيكاً أو واقعاً متحققاً، وكان سعيه لاستنفار همة المسلمين جميعاً ليتجمعوا إزاء هذا الخطر الداهم.

ثم يأتى دور محمد عبده بما أشاع اجتهاده من تجديد فى الملاءمة بين أحكام الشريعة الإسلامية وقضايا الواقع الاجتماعى المعيش، وبما دعا إليه من الخروج من أسر المذاهب الفقهية التقليدية واختيار الرأى الأنسب مما تسعه أحكام النصوص، مع الدعوة لإصلاح التعليم والنهوض بالجماعة.

ثم يأتى دور السيد رشيد رضا صاحب مجلة المنار، وربطه المحكم بين دعاوى التجديد والمنهج السلفى الآخذ من القرآن والسنة، ودفعه لقضية التجديد الفقهى الإسلامى إلى مستواها السياسى.

ثم يأتى دور الشيخ حسن البنا بدعوته لأن يستعيد الإسلام شموليته فى مواجهة التحول العلمانى الذى أخذ بناصية المجتمع فى العشرينات والثلاثينات وما بعدها، وشمولية الإسلام تعنى أن يعود الموقف الإسلامى حاكماً لشرعية النظم والشرائع، أى أن يعود ديناً ودولة، وأن يتحول الفكر إلى تكوين حركى.

يذكر الغزالى أن البنا عندما بدأ تفسيره للقرآن الكريم، بدأ بالجزء الخامس عشر، واستدل من ذلك أنه كان يعتمد تفسير المنار، الذى بدأه محمد عبده وأكمله رشيد رضا حتى توقف بوفاته عند الجزء الخامس عشر، كما يذكر الغزالى أن تفسير المنار موجود بجواره دائماً.

ومن هذه النقطة يرد دور الشيخ الغزالى، لقد استطاع الغزالى أن يجدل موقفاً فكريًّا واحدًا ونسقًا فكريًّا متجانسا، من النظر الفقهى التجديدى ومن المحافظة على الأصول الإسلامية والدفاع عنها بغيرة وحمية نادرتين، من قبله، كان خط التجديد مفترقاً عن موقف الدفاع عن الأصول، وكانت الجماعة الإسلامية تحتاج إلى التجديد وتحتاج إلى من يدافع عن أصول معتقدها وحضارتها فى وجه هجمات شرسة، وتولت مؤسسة الأزهر بشيوخها أمثال الشيخ عليش والشيخ البشرى والشيخ النواوى والشيخ شاكر خط الدفاع عن الأصول، وتولت مدرسة محمد عبده خط التجديد، وجاء دور الشيخ الغزالى ليجمع بين الخطين ليواجه تحديات العصر وخطر الغزو بسلاح واحد.

☆☆☆

تولى الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق على جاد الحق مشيخة الأزهر أربعة عشر عاماً، ومن قبله تولى منصب الإفتاء لسنوات، وأتصور أن أحفظ ما يحفظه له التاريخ هو دوره فى دعم استقلال الأزهر الشريف، يوم وفاة الشيخ، وبعد هزة الخبر الذى هو أكثر الأخبار طبيعية (لأن كل حى يموت) وأكثرها مفاجأة فى الوقت نفسه، استعرضت من الناحية التاريخية كشف حسابه، وجدت أن الشيخ استلم الأزهر وتركه بعد أربعة عشر عاماً والأزهر أقوى مما كان وأزهر، فحسابه دائن إن شاء الله، لم يكن الأزهر يوم استلمه الشيخ بمثل نفوذه وعصمته يوم تركه، فى ظنى أنه فى الخمسين سنة الماضية، وفيما عدا الشيخ عبد الحليم محمود، لا أجد شيخاً للأزهر قام بهذا الدور الكبير.

عمل الشيخ على دعم استقلال الأزهر، ووجهه للزود عن الفكر الإسلامي عقيدة وأحكاماً شرعية، وللدفاع عن قضايا المسلمين في أرجاء الأرض، وكان يدعم استقلال الأزهر لا بالمطالبة بذلك ولا بالشكوى، ولكن بممارسة هذا الاستقلال، وكان دقيقاً صاحب ميزان، لا يتخذ لأمر وسيلة ولا إجراء إلا بما يناسب المسألة التي ثارت، فيكتفي أحياناً بالمكالمة الهاتفية، ويصل أحياناً إلى إصدار البيانات باسم الأزهر، وبين هذين الطرفين يتدرج ويوازن.

نحن شهود على هذه المرحلة، وما لقي الأزهر والشيخ فيها من مشاق، لا يكاد يماثل هذه المشاق إلا ما كان أحدق بالأزهر والمسلمين من مخاطر مع بداية القرن العشرين حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، عندما بلغ النفوذ الاستعماري ذروته، وعمل على الهيمنة على الأزهر ومؤسسات الفكر الإسلامي، وعندما عربدت بعثات التبشير الغربية وانعقد مؤتمرهم في أدنبرج ١٩٠٨، وعندما تجلت دعاوى الدهريين والطبيعيين من منكري الأديان والطاغين على الإسلام، كامنة حاضرة وتاريخ ممتد، ومن يخلطون كل ذلك بدعاوى التجديد من أمثال أحمد خان في الهند، ولكن الأزهر بفضل الله وبثبات ويقظة شيوخه العظام خرج من تلك المحنة قويًّا ومتيناً.

وهذا الشيخ جاد الحق رحمه الله، وضعته المقادير على رأس مشيخة الأزهر في ظرف تاريخي مماثل، فأدرك عمق المهمة التي ألقت بنفسها إليه، دفاعاً عن الإسلام ومعتقداته، وتجلية لحقائقه وأحكامه، وزودًا عن حقوق المسلمين في أنحاء الأرض..

☆☆☆

وعن الأستاذ الجليل خالد محمد خالد، فأظن أن أجيال الخمسينات من هذا القرن، ومن تفتح إدراكهم السياسي قبيل ذلك العقد، كلهم كان يترقب كتابات خالد محمد خالد مع ما يترقبون من كتابات ذوي النفوذ الفكري الصادقين، ولا أظن أن ورد اسمه على "مكتوب" إلا قرأه من وقع بصره على هؤلاء، كجزء من اهتمامهم بشؤون بلدهم العامة.

كان رحمه الله من دعاة الحرية، بدأ بها كتابه "من هنا نبدأ" في ١٩٥٠، واتصلت دعوته بها بتحرير الوطن وبالعدالة الاجتماعية، وإذا كانت دعوته في هذا الكتاب اتخذت صبغة علمانية، فقد جهر بالعدول عن تلك الصبغة بكتاب أصدره في ١٩٨١ بعنوان "الدولة في الإسلام"، وصدّره بالآية

الكريمة: ﴿**وأن احكم بينهم بما أنزل الله، ولا تتبع أهواءهم، واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك**﴾، ولخص كتابه الأول، ثم قال إنه اقتنع اقتناعاً جديدا بأن الإسلام دين ودولة، وصرف كل الكتاب فى بيان ذلك.

بين هذين الكتابين نحو ستة وعشرون كتاباً آخر، كلها عن الحرية وحقوق الإنسان، وعن الزهد زهد الحكام، وكله تقوَّم من خلال الثقافة الإسلامية، وقائع وفكراً، ومادته بها سير الصحابة والتابعين والمأثور.

وخالد رجل موقف، ينحشد للرأى فلا يعوقه قط شيء عن الجهر به، وعندما شرعت مصر أيام عبد الناصر فى وضع ميثاق العمل الوطنى ١٩٦٢ ودعيت له لجنة تحضيرية، كان خالد من أعضائها، وله حوار طويل مع عبد الناصر من أجل الديمقراطية السياسية، تكلم بقلب أسد وثبات رجل، وكان الجدل موضوعيًّا وعفيفاً يحمل الاحترام المتبادل.

إن "الموقف" يظهر فى لحظة أو كلمة، لا تقاس بمساحتها الزمنية أو المكانية، ولكنه يأتى فعلاً أو رد فعل، ينحشد فيه تكوين إنسانى متكامل بما فيه من بناء صعب وشاق، حتى أنه قد يلخص عمرًا كاملاً لرجل أو لجماعة، وهكذا نجد الشيخ حسن العدوى مثلاً فى وقفته أمام محكمة أحمد عرابى عندما أعلن خيانة الخديو توفيق بعد انتصار الخديو توفيق، وغيره كثيرون لا يتسع المجال لذكرهم، هى لحظة باقية مدى التاريخ تتربى بها أجيال وأجيال من بعد.

وإن أقوى ما يكون "الموقف" هو مع النفس، وهكذا كان خالد، جهر فى كتابه "الدولة فى الإسلام" بما اعتبره خطأه الأول، ولكنه بهذا الجهر ضحى بموقعه وموقفه الذى صفق له الكثيرون وأشادوا به وأثبتوه عندهم فى مراجعهم ومصادرهم، قد يصعب على الإنسان أن يضحى بمستقبله، ولكن الأكثر صعوبة بما لا يقاس والأكثر ندرة، هو أن يضحى الإنسان بماضيه، إنه هنا لا يضحى بمجرد أمل، ولكنه يضحى بكسب فعلى تحقق وانبنت عليه تكوينات وتكوينات.

ولكن خالد رحمه الله كان شديد النفس قوى الروح صلب الشكيمة، ولن نكون أقوياء على غيرنا قبل أن نكون أقوى على أنفسنا منا عليهم.

☆☆☆

ثم يأتى آخر الراحلين فى شهر "آذار" الصديق الحبيب د. عصمت سيف الدولة، عرفته طبعاً وقرأت له

وتابعته منذ ١٩٥٨م، وهى مدة فيها فراغات فى نحو العشر سنين الأولى، ورغم القراءة والمتابعة لم أضع يدى على مفتاح شخصيته الإنسانية والفكرية، بما يحدد ملمحه العام فى خط أو خطين، لم يتهيأ لى ذلك إلا فى رحلة إلى ليماسول بقبرص فى خريف ١٩٨٣؛ لحضور ندوة عن الديمقراطية فى الوطن العربى، كان أكبر المصريين فيها المرحوم الأستاذ فتحى رضوان، وفينا عصمت سيف الدولة، ووجدت بينهما فى التخاطب والتعامل خيطاً سريًّا أو شرياناً دفيناً وتناغماً حميماً جدًّا؛ فوجدت المفتاح.

عصمت نشأ فى الحزب الوطنى فى الأربعينات مع فتحى رضوان، وهو حزب تمتد جذوره إلى بداية القرن العشرين مع مصطفى كامل ومحمد فريد، جاء عصمت من هذا القبيل، من صعيد مصر ومن حزبها الوطنى، وشجرة الحزب الوطنى لها امتداد عجيب فى تياراتنا السياسية، هذا الحزب الذى بدأ منذ العشرينات ضامراً قليل الرجال نخبوى الشباب، صار كشجرة لا تنمو فروعاً وأغصاناً ولا تنمو كجذع واحد ولكنها من هذا النوع من الشجر الذى تتدلى فروعه إلى الأرض فتصير جذوعاً لشجر جديد،

ومن هذا الحقل ظهر الإخوان المسلمون ومصر الفتاة والحزب الوطنى الجديد والغالب من الضباط الأحرار، الأساس هنا دائما هو استقلال الجماعة الوطنية مصرية كانت أو عربية أو إسلامية، وهو الاستقلال سياسيًّا واجتماعيًّا وثقافيًّا (عقيديًّا وحضاريًّا) كل ذلك أو بعضه، ثم يرد بعد ذلك الوضع الداخلى نظام حكم وتوزيع دخل وأوضاع أفراد، الأولوية لأخطار الخارج على أخطار الداخل، ولحقوق الجماعة على حقوق الأفراد، استقلالاً وتحريراً.

عصمت هو من هذه الشجرة ذات الفروع الجذوع، وهذا هو عصمت الاشتراكى الذى وجدته فى ليماسول ينزل سهلاً مطمئناً فى رحاب فتحى رضوان، صاحب الوطنية التقليدية، ينزل منه وكأنه فى بيته.

شرّق عصمت وغرّب فى ثقافته، وهو نهم طلعه يأكل الأفكار أكلاً، ولكنه ذا معدة فكرية متينة تهضم وتتمثل، ومهما غرب بقى شرقيًّا، ومهما أخذ من فكر أهل الشمال ظل جنوبيًّا، واشتراكيته لم تنقله قط إلى الشمال ولا إلى الغرب، ولو بلمسة أصبع ولا بخطرة فكر ولا بلعقة لسان، وصعد بالثقافة إلى مجال الفلسفة، وقال بالجدل كشأن هيجل وماركس، ولكنه

أسماه جدل الإنسان، وبجدل الإنسان ينفتح الطريق إلى عالم الغيب، تكلم عن نظم الحكم والديمقراطية، ولكن ظل "الوطن" هو الحاضن لأى نظام، وكتب عن الإسلام والعروبة، تشعب بنا الحديث يوماً عن الدين وبدأت أتكلم، فصرفنى برفق صادق الود، وقال: أخى عندما يرد الحديث عن الدين فأنت تكلم مسلمًا يعرف معنى هذه الكلمة فكرًا وثقافة وموقفًا، فقلت: عفوًا، إننى كنت أستطرد فى الحديث.

☆☆☆

هل مات هؤلاء، كل هذه المحن الجسام فى نصف نهار، كما يقول صلاح عبد الصبور، أقول: إنهم يحيون فينا، كلمات وأفكارًا ومواقف ومعانى، فإن كانت الحياة أجسامًا تتحرك، أقول إنهم رحلوا، وأتذكر قول امرئ القيس: "أجارتنا إن المزار قريب".

هم لهم علمٌ نافع، وهو صدقة جارية، والآخذ منه من الأبناء الصالحين، فكيف نقول: إنهم انقطعوا عن دنيانا، والحديث الشريف لنبينا العظيم يقول إن هذا الأثر لا ينقطع عن الدنيا بموت ابن آدم.

ونحن لم ننقص برحيلهم بعد أن زادنا حضورهم زيادة باقية إن شاء الله، إن ما ينقصنا هو أن يبقى فينا من يحسب حضوره بالسلب والنفى لا بالإيجاب والإضافة، ممن يصدق فيهم قول الشيخ مصطفى عبد الرازق رحمه الله "إننا نألم أشد الألم أن يحيا بيننا أناس كان من حسن الذوق أن يموتوا".

والحمد لله.

طارق البشرى

○ ○ ○

نظرية المقاصد

عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور

تأليف: إسماعيل حسنى



نَظَرِيَّةُ المَقَاصِد

عِنْدَ الإمَامِ مُحَمَّدَ الطَّاهِرِ بْنِ عَاشُور

إسماعيل الحسني

هذا الكتاب هو خطوة متقدمة على طريق الفكر المقاصدى، تجاوز فيها الإمام ابن عاشور أهم ما أخذ على من سبقه من تطويل وخلط وإغفال، مقتفيا آثارهم دون تقليد لهم، ومتميزاً عليهم بتقديم منهج للكشف عن مقاصد الشريعة، كما حاولَ الكتاب القيام بتطبيقات ناجحة موفقة لمقاصد الشريعة فى مجالات المعاملات والسلوكيات.

الناشر: المعهد العالمى للفكر الإسلامى



تفسير القرآن
إشكالية المفهوم والمنهج

إعداد د./زياد خليل محمد الدغامين (*)

مقدمة:

يناقش هذا البحث ويراجع قضيتين أساسيتين ذواتى صلة قوية بالقرآن الكريم، وهما: مفهوم مصطلح "تفسير"، والمنهج التطبيقى لهذا المصطلح، أي منهج التفسير قديماً وحديثاً، بالقدر الذى يسمح به حجم هذا البحث وهدفه، وسيعرض شيئاً من أزمة البحث فى تفسير القرآن ومنهجه، ويحاول أن يشير إلى المنهج الذى يرى فيه مخرجاً من إشكالية المنهج وأزمته، مع محاولته تحديد المراد من العمل التفسيرى على مختلف اتجاهاته ومدارسه.

وسيعرض البحث مفهوم مصطلح "تفسير" فى أقوال العلماء، وآراءهم فى وظيفة التفسير ودوره وغايته على ضوء مناهجهم، ويبين أن أى منهجية فى تفسير القرآن الكريم يلزمها أن تمتد بجذورها إلى المفسر الأول ﷺ، وتتدرج مع التفسير إلى عصرنا هذا، فعملية البناء على تراثنا التفسيرى- وهو مجموع آراء المفسرين واجتهاداتهم ومناهجهم- تتطلب عملية مراجعة- كى يتوصل إلى منهج قادر على التعامل مع كتاب الله وتفسيره بوصفه كتاباً عالمياً، ورسالة شمولية إلى الناس كافة؛ يقومّ حياتهم، ويوجه سلوكهم، ويصحح أفكارهم،

(*) أستاذ التفسير المساعد بقسم معارف الوحى والتراث بكلية معارف الوحى والعلوم الإنسانية - الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا.

ويحل معضلاتهم..

على أن هذه المراجعة تحتكم في عملها على أسس القرآن الكريم وهدايته، وسنة الرسول ﷺ وهديه وتوجيهه لمنهج النظر في القرآن: قراءة وفهماً وتفسيرًا، ثم النهج العملي للصحابة رضوان الله عليهم في حياتهم مع القرآن الكريم والتزامهم بهديه، فهم خير من فهم القرآن على ضوء عصرهم وواقع حياتهم.

ولعل هذه المراجعة أن تجني بعض ثمارها بتوجيه النظر إلى ضرورة إصلاح منهج التعامل مع القرآن وتفسيره؛ ليكون فيه المخرج والشفاء من الأزمات التي تعاني منها الأمة في مختلف جوانب حياتها من فكر ومعرفة، وسياسة واقتصاد، وتربيه واجتماع... وأن يكون للعلماء والباحثين استقلالية في النظر في القرآن الكريم وفهمه؛ لأن المطلع على أحوال العمل التفسيري الجاري في المعاهد والمؤسسات التعليمية على اختلاف مستوياتها ومراحلها العليا يدرك أن هناك تبعية في فهم القرآن وتفسيره، وبعبارة أخرى، هناك نوع من القداسة المخيمة على عقولنا في تعاملنا مع كتاب الله تعالى بحيث لا يتأتى فهمه إلا من خلال كتب التفسير التي سطرها علماؤنا في القرون الماضية!

مفهوم مصطلح "تفسير":

لقد كان الطابع المميز لتفسير القرآن زمن رسول الله ﷺ وأصحابه هو الطابع العملي، أو الطابع الحركي، يعني أن التفسير لم يكن يدفع إليه إلا الحاجة التي هي في حد ذاتها ترجمة عملية للنص القرآني فلقد تنزل القرآن لهذا. يرشد إلى ذلك طبيعة الحياة التي عاشها الرسول ﷺ مع القرآن، حيث كان خلقه القرآن، وهذا يعني امتثاله الكامل لتوجيهات القرآن ونصوصه بوجه عام، ويرشد إلى ذلك قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: "كنا إذا تعلمنا عشر آيات من القرآن لم نتعلم من العشر التي نزلت بعدها حتى نعلم ما فيها، قيل لشريك: من العمل؟ قال: نعم"(١).

أعود فأقول: إن من أهم ما يميز تلك الفترة المباركة من تاريخ هذه الأمة في تعاملها مع النص القرآني: قراءة وفهماً وتفسيرًا، هو حرصها على التحقق الكامل بنصوصه على المستوى الفردي وعلى مستوى الأمة، بل وعلى مستوى القيادة السياسية التي تدير شؤون الأمة، ولم يكن يغيب عن جيل الصحابة المفهوم الحضاري لمعنى التفسير وهدفه ومقصده، وكان الحرص شديدًا على تجاوز الفصام في التعامل مع النص

القرآني، وأعني به: الفصل بين القراءة والعمل؛ لتكون القراءة بعد ذلك قراءة نظرية مجردة عن القيمة والأثر، ولتدخل الأمة بعد ذلك مرحلة المرض الحقيقي- بكذبها على نفسها- بقراءتها هذه؛ ولتؤول بعد ذلك إلى ما آل إليه أمر أهل الكتاب.

إن مقصد العمل التفسيري هو الترجمة الحقيقية لهداية القرآن من خلال التفسير، ولا ينبغي أن تقتصر الهداية على كونها خطبة وعظية أو حكمة فلسفية أو نكتة بلاغية أو حقيقة صوفية أو مسألة فقهية أو وجهة نحوية... إن الهداية القرآنية منهج شمولي متكامل ينفذ إلى كل مداخل النفس الإنسانية فيسلم فيها القلب والفؤاد، والعقل والجوارح لله تعالى. وهي منهج ينفذ إلى كل ميادين الحياة العملية والمعرفية فيسلمها لله رب العالمين.

ثم كان الذي حدث أن مفهوم التفسير أصبح يدور في إطار الثقافة الشخصية للمفسر، وذلك على حساب الغاية التي يتمخض عنها تفسير القرآن في حق الأمة، وهذه الثقافة ليست تلك التي تحقق للإنسان القيام بواجبه الخلافي وواجب رسالته العالمية، بل تلك الثقافة التي تبحث في مسائل نظرية وتشبع حاجة المفسر التي أرادها من التفسير،

فلننظر إلى الطابع الغالب على مفهوم التفسير عند بعض العلماء:

فيعرفه بعضهم بأنه "علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها"[٢].

وأما من اهتم بناحية اللغة فيذكر في معناه: أنه "علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي يحمل عليها حالة التركيب وتتمات لذلك"[٣].

وقيل في معناه أيضاً: "هو علم يفهم به كتاب الله المنزل على محمد ﷺ وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ"[٤].

وبالرغم من انضباط هذه المعاني واتزانها وقيمتها في بيان معاني القرآن، إلا أن هناك شيئاً ظل مبهماً، وهو ما هدف هذا الفهم لكتاب الله، وما هو مستواه بالنسبة إلى الأمة والفرد؟ أعني: الفهم المحرك للأمة نحو عملية البحث والبناء والضرب في الأرض لقيادة

مركب المدنية وتوجيه الحياة البشرية، والفهم الذى يربط الفرد بقضايا أمته ومجتمعه ليكون عضوًا نشطاً قادرًا على مشاركة الأمة فى الخروج من أزماتها ونكباتها، ثم ما الاعتبارات والحيثيات التى ننطلق منها لتفسير القرآن؟ وما مدى تحقيقها لأهداف القرآن ورسالته العالمية؟ وما مدى اتصال العمل التفسيرى بالواقع الذى تعيشه الأمة فى عصورها المختلفة؟

لقد ذكر الزركشى رحمه الله الأصل اللغوى لهذا المصطلح، فقال: "إن التفسير فى اللغة راجع إلى معنى الإظهار والكشف، وأصله فى اللغة من التفسرة، وهى القليل من الماء الذى ينظر فيه الأطباء، فكما أن الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المريض، فكذلك المفسر يكشف عن شأن الآية وقصصها ومعناها، والسبب الذى نزلت فيه"(٥). ويمكننا أن نستثمر هذا المعنى ونوجهه لصالح المعنى الاصطلاحى، كأن نقول مثلا: فكذلك المفسر ينظر إلى الآية ليرى من خلالها أوضاع الأمة وعللها وأسقامها، وليرى أحوال واقعها وموقعها بين الأمم، ويرى كيف يكون القرآن هادياً ومرشدًا لها فى جوانب حياتها المختلفة، فهى أمة الخلافة، وهو رسالة الحضارة إلى البشرية كلها.

وإذا كان الأصل اللغوى لهذا المفهوم يدل على "إظهار المعنى" وبيانه كذلك(٦). فإن أولى مهماته هى إظهار هداية القرآن وإعجازه فى إطار المواجهات الحضارية بين هذه الأمة والأمم الأخرى على مختلف الصعد، وفى إطار مفهوم الخلافة الذى أنيط تحقيقه بهذه الأمة. هذا فضلاً عن المهمة الأساسية لتفسير القرآن، وهى إظهار الحلول القرآنية للمشكلات التى تواجه أمة الرسالة ابتداء، بل التى تواجه المجتمع البشرى عموماً.

ويخيل إلىّ أن مفهوم هذا المصطلح لم يأخذ مداه الذى يجلى هدى الرسالة القرآنية فى مستواها العالمى لا فى التعريف ولا فى المنهج، وهو قصور ما زال قائما فى العمل التفسيرى، فلننظر إلى الجانب التطبيقى لهذا المفهوم فى مناهج المفسرين رحمهم الله تعالى.

المنهج القديم فى التفسير:

لا يشك خبير فى أن المنهج القديم فى التفسير على اختلاف مدارسه قد كشف عن وجوه عديدة لإعجاز القرآن فى بلاغته وفصاحته ودقة تعبيره وحسن نظمه وجودة تركيبه، وما اشتملت عليه آياته من أسرار فى التشريع.. ولا يشك خبير فى أن الثقافة التى تميز بها كل

مفسر قد ظهرت بوضوح فى منهج تعامله مع كتاب الله فهما وتفسيرا، ومن ثم فإن التفسير قد اصطبغ بهذه الثقافة وتلون بها، ليس فى هذا ضير ولا حرج؛ ولكن الضير والحرج يكون بأن تطغى هذه الثقافة على النص القرآنى المطلق فتحجب هدايته وتقزم معانيه، فيتحول التفسير إلى معوق يتربع فوق نص القرآن، لقد حدث هذا عند من ولع فى جمع الروايات وتكديسها تحت النص المفسر، وقصر التفسير على ذلك، وحدث هذا بصورة أشد عند من فسر القرآن ليؤيد به مذهبه الكلامى أو الفلسفى، أو عند من يبحث عن قواعد شرعية لمذهبه فى العقيدة، وكان هذا يحدث أحياناً عند من يفسر القرآن ويدعم به رأى مدرسته النحوية أو الفقهية... وفى غمرة هذه المذهبية بشتى صورها وأشكالها حُدِّدت عالمية التعاليم القرآنية، وغلبت المحلية الضيقة على هذه التعاليم.

وبدأ الطابع النظرى يغزو فهم القرآن الكريم وتفسيره على مستوى الفرد والأمة فى وقت مبكر من تاريخ أمتنا؛ حتى قال ابن عمر رضى الله عنهما: لقد عشنا برهة من دهرنا وإن أحدنا يؤتى الإيمان قبل القرآن، وتنزل السورة على محمد ﷺ فيتعلم حلالها وحرامها، وما ينبغى أن يوقف عنده فيها كما تعلمون أنتم أهل القرآن، ثم قال: لقد رأيت رجالا يؤتى أحدهم القرآن فيقرأ ما بين فاتحته إلى خاتمته ما يدرى ما آمره ولا زاجره، ولا ما ينبغى أن يوقف عنده منه، ينثره نثر الدقل(٧).

وحتى يُعلم مدى غلبة الصفة النظرية على العمل التفسيرى أضع بين يدى القارئ بعض الأقوال التى تدلل عليه ليعرف وجه الإشكال فى مفهوم التفسير ومنهجه، وهى:

الأول: قول منسوب إلى أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه، وهو قوله: لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من تفسير فاتحة الكتاب(٨). وأنا أشكك فى نسبة هذا القول إلى على كرم الله وجهه.

الثانى: قول للإمام الطبرى: وهو قصة تأليفه التفسير، فقد عزم على تفسير كتاب الله بحجم يبلغ مقداره ثلاثين ألف ورقة، ولما رأى الهمم والعزائم قد ماتت اختصره إلى نحو العشر فجاء على قدر ثلاثة آلاف ورقة(٩).

الثالث: قول للإمام الرازى، وهو: "اعلم أنه مر على لسانى فى بعض

الأوقات أن هذه السورة الكريمة – الفاتحة– يمكن أن يستنبط من فوائدها عشرة آلاف مسألة"[١٠].

وما زالت هذه المسألة الكمية تحظى بإعجاب كثير من العلماء قديماً وحديثاً، فتسمعهم يقولون– مثلاً– إن ابن العربى صنف تفسيرًا بلغ مائة مجلد، والغزالى صنف تفسيرًا بلغ أربعين مجلدًا.

ومثل هذه المبالغات تعد إشكالاً حقيقيًّا فى منهج التفسير حتى وإن تحققت فى الواقع، للأسباب الآتية:

(١) أنها لا توافق هدى القرآن الكريم فى كونه كتاب هداية وإعجاز ومنهج حياة على مستوى الأمة بل البشرية كلها، فهل يستطيع شخص واحد أن يكشف عن جميع جوانب الهداية القرآنية! ويفسر كل القرآن فى عصر واحد؟ إن تفسير القرآن قد تعرض له علماء الشريعة على وجه العموم، لكن لم يفسره عالم الاجتماع، ولا عالم الاقتصاد، ولا عالم الفلك، ولا عالم الجغرافيا... لا علماء الطبيعيات ولا علماء الإنسانيات والاجتماعيات فسروا القرآن؛ ولذلك ظلت جوانب كثيرة من هداية القرآن محجوبة مستورة.

(٢) إن من طبيعة القرآن وإعجازه أنه يتنزل فى كل عصر خاصًّا لأهل ذلك العصر؛ ليهديهم للتى هى أقوم ويبشر المؤمنين، فهل فسر القرآن ليغطى هذا الجانب فى حياة المسلمين فى العصور المختلفة؟ يحل مشكلاتهم ويعالج أمراضهم.

(٣) لقد رأينا الدقة والموضوعية التى تميز بها شيخ المفسرين الإمام الطبرى، وبالرغم من الجوانب الكثيرة المفيدة فى تفسيره بعدما اختصره إلى نحو العشر إلا أنه تضمن أمورًا عديدة أضيفت إلى التفسير كالمرويات الكثيرة والقصص التاريخى والإسرائيلى... مما كان له أثار سلبية. ترى لو أن الطبرى لم يختصر تفسيره ماذا عسى أن يكتب فى تفسير القرآن؟ أجزم أنه لن يكون كتاب تفسير بعد ذلك، وكذلك الأمر بالنسبة إلى تفسير الرازى، فتفسيره لسورة الفاتحة تعلق به ما لا يمت إلى التفسير بصلة، فلو مضى على هذا النفس فى تفسير القرآن لبلغ حجم التفسير أضعافاً مضاعفةً، وإذا كان تفسيره بالصورة الحالية قد قيل فيه: فيه كل شىء إلا التفسير[١١]. فماذا سيقال لو أتم تفسيره على نحو ما فعل فى تفسير سورة الفاتحة؟ هذه هى النظرية البحتة فى تفسير القرآن، وكأن المقصود بالتفسير أن يكدس المفسر العلوم المختلفة أمام النص القرآنى أو تحته... هذا الذى حدث ويحدث فى العمل التفسيرى.

(٤) أن الرسول ﷺ لم يفعل ذلك ولم يدع إليه، بل ليس هناك ما يؤيد هذا المسلك في السنة الشريفة.

فالتفاسير التى غلب عليها طابع الحشو الروائى أزعجت فكر الأمة وشوشت عليه بتلك الروايات التى لم يستخدم فيها المنهج النقدى مما دعا ابن خلدون إلى التعليق على هذا الوضع قائلا: "امتلأت التفاسير من المنقولات عندهم فى أمثال هذه الأغراض- بدء الخليقة والفتن والملاحم وعلامات الساعة وغيرها- أخبار موقوفة عليهم وليست مما يرجع إلى الأحكام فتتحرى فى الصحة التى يجب بها العمل، وتساهل المفسرون فى مثل ذلك، وملأوا كتب التفسير بهذه المنقولات، وأصلها عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية، ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك إلا أنهم بَعُد صيتهم، وعظمت أُقدارهم لما كانوا عليه من المقامات فى الدين والملة فتلقيت عنهم بالقبول"[١٢].

وكان مجال العقل فى هذه التفاسير محدودًا، أعنى استخدام العقل للكشف عن علل الأمة وأسقامها، وتحليل الظواهر المرضية التى تعانى منها. يقول د. الجوينى: "وقد كان الطبرى فى - تقليله من الاعتماد على العقل- متأثرًا بمنهج أستاذه داود الظاهرى، وقد استخدم منهجه فى تفسير النص القرآنى، ونستطيع أن نرى أن فى هذا الميل من الطبرى إلى تفسير النصوص تفسيرًا ظاهريًّا قريبًا نرى فيه صدى لهذه الحركة التى تتعسف باستخدام العقل فى استبطان معانى النصوص"[١٣].

قلت: لقد جعل الطبرى مجال العقل فيما يعلم تأويله كل ذى علم باللسان، وذلك إقامة إعرابه، ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها، والموصوفات بصفاتها الخاصة دون ما سواها[١٤]... وبهذا، فهو يستخدم العقل للترجيح بين الأقوال والروايات، والمنهج الذى استخدمه الطبرى فى النقد يدل على حصافة رأيه وقوة بصيرته، وهو بهذا يخالف منهج الظاهرية، لكن استخدامه العقل لتحليل الظواهر المرضية التى تعانى منها الأمة هو المحدود؛ لأن ربط التفسير بواقع الأمة يتطلب إعمالا أكبر للعقل وتفعيلاً أكثر لدوره، بل هذا ما يتطلبه الكشف عن هداية القرآن للتى هى أقوم فى عالم الأنفس والآفاق.

ولقد غلبت التجزيئية فى التعامل مع النصوص القرآنية أقصاها فى هذا المنهج حين جعل لكل آية سبب نزول، وحين كانت هناك مفاضلة بين القراءات

المتواترة، ولا أعتقد أن هذا المسلك فى التفضيل سليم.

أما حين يصير التفسير عقليًّا اجتهاديًّا فإن التلوين الشخصى يبدو أوضح وأجلى، إذ أن ثقافة المفسر ونوع معارفه هو الذى يحدد ناحية عنايته وميدان نشاطه، وما ينتفع به فى استخراج معانى العبارة، وما يعنى ذلك به قبل غيره من هذه المعانى فيتأثر التفسير بذلك كله، ويتأثر تاريخ هذه المعارف نفسها بمزاولة التفسير أو الاهتمام به، فأنت ترى فى جلاء أن التفسير على هذا التلوين يتأثر بالعلوم والمعارف التى يلقى بها المفسر النص، ويستعين بها فى استجلاء معانيه، كما أن وصل هذه العلوم بالتفسير يكسب هاتيك العلوم نفسها ضرباً من الثروة بقدر أثره فى تاريخها"[١٥]، وهو مسلك يحتاج فيه إلى معرفة حجم ومقدار ذلك التلون الشخصى، فلابد له من قانون يحكمه ويضبطه، وبالرغم من فوائده لكننا لا ينبغى أن نغفل عن خطره!

ولم يعن المفسرون بالأحداث الجسيمة التى مر بها العالم الإسلامى ولا بقضايا واقعه فى عصوره المختلفة، ولم يتوجهوا من خلال تفسير القرآن إلى تحليل الظواهر المرضية التى تعانى منها الأمة وتوصيف العلاج القرآنى لها، ومن هنا نؤكد على فاعلية دور المفسر فى أحداث وبيئة عصره.

وكذلك من سلك المنهج الكلامى يؤخذ عليه "الوقوع فى الشيئية فى العقائد، والتفسير الحرفى للنصوص. فتصور العقائد على أنها أشياء وليست بواعث للسلوك، والجنة والنار على أنها أماكن، واليوم الآخر على أنه نهاية للزمان، والتقوى على أنها شعائر، والإيمان على أنه مظاهر، وكذلك الدخول فى معارك نظرية لا ينتج عنها أثر عملى مباشر: مثل الذات والصفات وخلق القرآن، ولو أن دلالاتها الحضارية معترف بها مما دعا البعض إلى إلجام العوام عن علم الكلام، واعتباره هوى يبعد الانسان عن العمل، ويوقعه فى المحظور منه أو المشكوك فيه"[١٦].

وينتقد الأستاذ الإمام محمد عبده التفسير حين يطغى عليه الصبغة اللغوية ويصفه بأنه جاف مبعد عن الله وكتابه، وهو ما يقصد به حل الألفاظ وإعراب الجمل، وبيان ما ترمى إليه تلك العبارات والإشارات من النكت الفنية، قال: وهذا لا ينبغى أن يسمى تفسيرًا، وإنما هو ضرب من التمرين فى الفنون كالنحو والمعانى[١٧].

ويجمل الشيخ رشيد رضا أهم الأسباب التى أوقعت المفسرين فى

التقصير، فيقول: "إن الذين تصدوا لتبيين القرآن في الكتب وهم المفسرون لم يكن تبيينهم كاملاً، وكان جمال الدين يقول: إن القرآن لا يزال بكرًا، وإن لى كلمة ما زلت أقولها، وهى أن سبب تقصير المفسرين الذين وصلت إلينا كتبهم هو عدم الاستقلال التام فى الفهم، وما كان ذلك لبلادة، وإنما جاء من أمور، أهمها: الافتتان بالروايات الكثيرة، وتغلب الاصطلاحات الفنية فى الكلام والأصول والفقه وغير ذلك. ومحاولة نصر المذاهب وتأويلها"(١٨).

وأضيف بأن هذه الكتب القيمة فى التفسير كان لها شأن كبير عند علماء المسلمين، ولكنها مع ذلك لم تؤلف للعوام من الناس، ولم يكن جمهور العوام بالذين يحظون باهتمام المفسرين، وإلا فما هى كتب التفسير التى كانت على مستوى خطاب جمهور العامة؟!

ويصف د. محسن عبد الحميد هذا الوضع قائلا: تراكمت بمرور الزمن علوم كثيرة حول آيات القرآن، وظهرت الشروح والحواشى، حتى تحولت كتب التفسير إلى ميادين للعلوم العقلية والنقلية بحيث يمكن أن تستخرج عشرات المجلدات فى علوم شتى من تلك التفاسير الضخمة.

قال: وزاد المتأخرون على ذلك كله تعقيدًا شديداً فى الألفاظ، وضغطاً متعمدًا فى العبارات، بحيث تحولت التفاسير إلى حجب كثيفة حالت دون إدراك المسلمين لمقاصد القرآن الكريم، فابتعدوا عن مواطن هدايته، فقلّ بذلك تأثيره فى عقولهم وقلوبهم ونفوسهم ومجتمعهم(١٩).

قلت: ولا ينبغى أن نغفل- بالرغم من هذا- عن تلك الجهود النيرة التى خدمت النص القرآنى وكشفت عن جوانب عديدة فى هدايته وإعجازه. فالإمام محمد عبده مع ألمعيته وذكائه، ومع نقده الشديد للجوانب السلبية فى العمل التفسيرى القديم إلا أنه كان قبل أن يلقى درسه فى التفسير يطلع على خمسة وعشرين تفسيرًا لكتاب الله لما تضمنته هذه التفاسير من معانٍ كشفت عن أسرار القرآن وهدايته.

وقد خدمت هذه التفاسير ثقافة عصرها، ولم يقصر أصحابها فى النصح لكتاب الله تعالى. لكن الأمة مع ذلك مطالبة بأن تراجع وتجدد فهمها وطريقة تعاملها مع القرآن فى كل عصر، فتنظر فى القرآن من خلال الواقع، وتنظر إلى الواقع من خلال القرآن؛ لتتحصل على الهداية القويمة فى آفاق النفس، وفى

آفاق الكون، ولتأخذ مكانها الذى أراده الله تعالى لها بين الأمم والشعوب، ومن هنا يبرز دور المفسر ومسؤوليته الجليلة فى الحياة العملية.

المنهج الحديث فى التفسير:

أما التفسير الحديث للقرآن الكريم فقد تعددت مدارسه، وتنوعت مناهجه وتفاوتت قرباً وبعدًا من المفهوم الحقيقى لمعنى التفسير وغايته، وجمع بين أغلب هذه المدارس النزعة الإصلاحية على اختلاف ملحوظ فى اتجاهاتها وأسلوبها وقضاياها ومحاور اهتمامها. وكما تلون التفسير القديم بالثقافة الشخصية والحصيلة العلمية للمفسر، فكذلك التفسير الحديث واجه بعضه نزعة مثلها أسلوباً وموضوعاً.

ونشأت تفاسير أخرى تحاكى المنهج التقليدى بحذافيره، وتجاريه من كل ناحية، ولا تفارقه إلا فى النزر اليسير الذى يرجع فى الغالب إلى الأسلوب، أو إلى بعض القضايا الجزئية الأخرى، ولم يدرك أصحابها مفهوم التطور فى العلوم بوجه عام، وفى علم التفسير على وجه الخصوص، وأنه مرتبط بالحياة العملية الواقعية للناس: "إن ضرورات التطور تقضى بتعديل منهج التفسير القديم تعديلاً يناسب فى حكمة وروية مقتضيات الفكر الحديث"[٢٠]. بل ومقتضيات الحياة الحديثة من جميع نواحيها.

وأشهر هذه المدارس- فى رأيى- أربعة، وهى: المدرسة العقلية الإصلاحية الاجتماعية، وقامت أصولها على دعاة الإصلاح: جمال الدين الأفغانى، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا. والمدرسة العلمية، وكان من أبرز الدعاة إليها قولاً وعملاً الشيخ طنطاوى جوهرى، ومن سلك مسلكه. والمدرسة الأدبية، وهى المدرسة التى نادى بمنهجها ووضع أسسها الشيخ أمين الخولى ومن تأثر به. والمدرسة الحركية، وهى مدرسة الأستاذ الشهيد سيد قطب.

لقد تفجرت مع بداية النصف الثانى من القرن التاسع عشر ثورة إصلاحية فى العلوم الإسلامية على يد المفكر المصلح جمال الدين الأفغانى والإمام محمد عبده، ثورة تدعو إلى التجديد فى منهجية النظر والبحث فى العلوم الإسلامية، وكما هى ثورة فى عالم الفكر، كذلك هى ثورة فى عالم الواقع، فوجهت اهتمامها للإصلاح ومحاربة كل مظاهر الانحراف والفساد، ما يتعلق منه بالعقيدة، وما يتعلق بالسلوك العملى، من بدع وخرافات، وقصص وحكايات غزت العقلية الإسلامية وأورثتها الكسل

والخمول والتقوقع، وأوجدت فيها قابلية لغزو استعمارى صليبى مرة أخرى.

لقد كان فساد العقيدة والجمود فى نظر الأستاذ الإمام محمد عبده من أهم الأسباب المباشرة عن كل ما تعانيه الأمة من الخلل والانحراف فى شتى ميادين حياتها؛ ولذلك كان أهم ميدان تتركز فيه جهود إصلاح هذه المدرسة هو ميدان العقيدة، كى تصحح فى نفوس الناس وتقوّم، يقول الأستاذ العقاد مقدرًا تلك الجهود: "إن أكبر ما استفاده العقل السليم المستنير من فكرة الأستاذ الإمام فى الإصلاح والحرية الإنسانية أنه أعاد إليه الثقة بعقيدته فى هذا العصر الحديث، ورفع من طريقه إلى العمل عقبات الجمود والخرافة والتقليد؛ لأنه زوده على قواعد دينه بفلسفة الحياة التى يقابل بها فلسفات الغرب المتسلطة عليه من جهة السطوة أو من جهة الإيمان بالعقائد والآراء؛ ولهذا كانت ردوده على فلاسفة الغرب ومفكريه أهم وأجدى"(٢١).

لكن مع عودة ثقة الأمة بدينها وعقيدتها إلا أنها لم تزل فى ذيل القافلة ومؤخرة الركب، و لم يشفع ذلك نهضة شاملة فى أى مجال من مجالات الحياة، مما يعنى وجود خلل فى منهجية الإصلاح، أو فى تشخيص المرض الذى تعانى منه الأمة، فالأمام محمد عبده رأى أن أزمة الأمة كامنة فى ضعف عقيدتها وما يغزو عقليتها من بدع وخرافات، فإذا كان قد أعاد ثقة المسلمين بعقيدتهم- كما وصف الأستاذ العقاد- فلم بقى حال الأمة كما هو؟!!

يقوم الشيخ محمد فاضل بن عاشور جهود الإمام فى الإصلاح فيقول: "لقد ذهب الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده وترك وراءه تلك المشكلة التى وضعها، ووضعها أستاذه السيد جمال الدين الأفغانى من قبله: مشكلة تأخر المسلمين، وفساد أوضاعهم، على رقى دينهم وصلاح عقيدته وشريعته وآدابه فى المظهرين: الفردى، والجماعى، مشكلة قائمة معضلة، لم تتناولها الحلول، ولا انفتحت مقفلاتها لمسلك الانفراج، ومداخل التحرير، فإذا الجمود الذى حاول الأستاذ الإمام- أول ما حاول- أن يجعله علة تُردّ إليها أعراض المشكلة ومظاهرها قد أصبح هو بذاته من أوضح مظاهر المشكلة، وأبرز أعضائها.

وبقى الناس ينادون بالرجوع إلى الدين، وفهمه حق فهمه، وتجريده من البدع، وتبرئته من الخرافات، ظانين أن الإسلام كما كان، مجلبة للصلاحين: الفردى والاجتماعى، والقوة القومية، والنهضة الفكرية، وأنه سيعود كذلك

إذا ما رجع الناس إليه، وأدركوا أسراره ومعانيه، ورفعوا ما بينهم وبينه من غشاوات البدع، وحجب العوائد الفاسدة، والخرافات الباطلة، وهم في ذلك بمنزلة من يدعو المريض ليصح، ويدعو المغمى عليه ليفيق، بدون أن يحاول معرفة ما تسبب في مرضه، أو الإغماء عليه، وبدون أن يعرف ما هو الأجدى في نقله من حال النوم إلى اليقظة، ومن حال الغيبوبة إلى الشعور"[٢٢].

ومع هذا فالأستاذ الإمام له فضل لا ينكر في اتجاهه هذه الوجهة الفريدة، وتوجيه التفسير إليها بالرغم مما قدمه من جهود إصلاحية اعتراها الخلل أحيانا، وافتقرت إلى العمق والشمول؛ ذلك أن عملية الإصلاح يجب أن تولد في بيئة طبيعية واضحة المعالم والأطر والضوابط، ولا يكون الإصلاح ردة فعل على أوضاع خاطئة سيئة، فلربما أدت ردة الفعل هذه إلى خلل في كيفية المعالجة أو أسلوبها أو ميدانها، ثم إن الإصلاح لابد أن يتصف بالعلمية والموضوعية فيراعي فيه فقه المقاصد، وفقه الأوليات والموازنات... وأن يعي المصلح ظروف الواقع ومجريات الأحداث فيه، وينظر إلى المشكلة من جذورها لا من أعراضها أو مظاهرها، فيوضع المجتمع كله- من غير إهمال للفرد- تحت "مجهر قرآني" وتجري عليه عملية بحث شاملة، هادفه إلى معرفة الداء العضال الذي أصابها، غير مرتبط هذا البحث بفترة زمنية محددة، وغير منفصل عن تفسير القرآن وفهمه، فمسؤولية علماء الأمة أن يقوموا بهذا الدور في كل الأحوال والأزمنة والأماكن، فمثلهم كمثل الطبيب الذي يشرف على المريض، فالمرض داء أصاب أمتنا حتى تمكنت جذوره في المجتمعات الإسلامية على اختلاف عصورها، وشملت أعراضه كل مجالات حياتها.

ولعل الأستاذ الإمام أول مفسر حديث يجعل تفسير القرآن مرتبطاً بالحياة الواقعية للناس، وكان لا يتبع فيه الطريقة الملتزمة يومئذ من الاعتماد على كتاب يقرر كلامه ويدور البحث حول مسائله وعباراته، ولكنه كان يقرأ الآية من القرآن، ويفيض في شرح معانيها، واستخراج أسرار حكمتها على طريقة لم يسبق إليها، ويلتفت على نور تلك الحكمة القرآنية إلى أحوال المسلمين وأوضاعهم مبيناً فسادها بالمقارنة، ومستمدًا من الهدى القرآني ما يوضح ضررها، ويشير إلى ما يدفع خطرها... كان درس التفسير سائرًا على منهج الاعتناء بحاجة العصر، وعدم التقيد بما

هو موجود فى كتب التفسير، وتـدارك مـا خلـت منـه مـن مرامـى الحكمـة الإسلامية الجديرة بالإبراز والتقرير"[٢٣].

لقد عدَّل الأستاذ الإمام فى الأسس المتبعة فى التفسير؛ كإخضاعـه حـوادث الحياة القائمة فى وقتـه لنصـوص القـرآن الكريـم، واعتبـار القـرآن جميعـه وحـدة واحدة متماسكة، واعتبار السورة وحدة واحدة، وإبعاد الصنعة اللغوية عن مجـال التفسير، وعدم إغفـال الوقـائع التاريخية فى سير الدعوة إلى الإسلام عنـد تفسـير الآيات التى نزلت فيها[٢٤].

ولقد أعاد الأستاذ الإمام بهذا المنهـج دور القـرآن فـى الحيـاة العمليـة، وأزال كثيراً من الحجب التى صرفت الناس عن هدايته؛ لأن مفهوم التفسير عنده قد اتخذ معنـاه العملـى، ومجالـه الواقعـــى، وقـد صرح بالمراد الحقيقى من تفسير القـرآن، فقـال: "التفسـير الـذى نطلبـه هـو فهـم الكتاب من حيث هو دين، يرشد النـاس إلى ما فيه سـعادتهم فـى حيـاتهم الدنيـا وحيـاتهم الآخـرة، ومـا وراء هـذه مـن المبـاحث تـابع لـه، وأداة أو وسـيلة إلى تحصيله". "وإننا نعتقـد أن المسـلمين مـا ضعفوا أو زال مـا كـان لهـم مـن الملـك الواسع إلا بإعراضهم عن هداية القـرآن، وأنه لا يعود إليهم شىء مما فقـدوا مـن العز والسيادة والكرامة إلا بـالرجوع إلى هدايته، والاعتصام بحبله"[٢٥].

وهكذا فـإننى لا أفـرق بـين المصلـح وبين المفسر، فكل مفسر يكون مصلحاً، والعكس صحيح أيضاً.

لكـن هـذه المدرسـة وإن دعــت إلى التعامل مع القرآن على وجـه موضوعـى إلا أن الفكرة لم تتجل بصورة عمليـة أو واقعيـة واضحـة، غايـة الأمـر أن المفسـر يعرض أهداف السـورة ومقاصدهـا، ثـم يميل عند تفسيرها إلى المنحى التجزيئى.

وكانت النزعة العقليـة عنـد الأسـتاذ الإمام والتـى كـان فيهـا متـأثرًا بمذهـب المعتزلة قد تركت بصماتها على تفسـيره للقـرآن سـلبًا وإيجابـاً، كـان الجـانب السلبى متمثلاً فى تضييق مجال الغيبيات، وتفسير كثير منها تفسـيرًا ماديًـا، وأدت هذه النزعة إلى إنكـار بعـض الأحـاديث الصحيحة، أو حمل فهمهـا علـى مذهبـه العقلى يسعفه فى ذلك تمكنه مـن علـوم اللغة والبلاغة، فلقـد فسـر بعـض آيـات القرآن على غـير وجههـا، وابتغـى فيهـا غير سبيلها[٢٦].

إن هذه النظـرة كـان سـببها الوضـع المأسـاوى للحـال الـذى وصلـت إليـه الأمـة، إضافـة إلى الهجمـة العلمانيـة الشرسة على تعاليم هذا الدين فـى زمـن

بدأ العلم فيه يقفز قفزات مذهلة، فكان على الأستاذ الإمام أن يغير هذا الوضع بتفسير ينسجم ورؤى العقل المعاصر؛ وهو أمر لا يسوغ مهما كانت الدوافع إليه.

وقد أخذ المفكر المسلم مالك بن نبي على الجهود الحديثة فى التفسير عدم تحديدها لمنهجها الكامل رغم عنايتها بالجوانب الاجتماعية، وأخذ على صاحب المنار عدم اهتمامه بوضع منهج فى التفسير الذى كتبه كذلك، ووصف بأن همه كان أن يخلع على القديم صبغة عقل جديد، ومع أنه لم يعدل طريقة التفسير تعديلاً جوهريًّا، فإنه قد خلق فى الصفوة المسلمة التى تعشق التجديد الأدبى اهتماماً بالنقاش الدينى"[٢٧].

وكذلك ما يتعلق بالجانب العملى التطبيقى حيث طغت عليه الصفة النظرية فكان سبيل الإصلاح يعتمد على مجرد الوعظ أو الإقناع المنطقى المجرد، أقول: ومع ذلك، فإن ثورتها التجديدية التى أحدثتها فى ميدان التفسير ظلت مؤثرة فى كل المدارس التفسيرية التى جاءت بعدها على تفاوت بينها فى مقدار هذا التأثر ومجاله، ويؤخذ على هذه المدارس أنها لم تستوعب وجه الخلل فى اتجاه هذه المدرسة فى تعاملها مع كتاب الله وتفسيرها له.

ويأتى شيخ **المدرسة العلمية** طنطاوى جوهرى- رحمه الله- كاشفاً- بسرعة مذهلة- عن علل الأمة وأمراضها وأسباب تخلفها، ومبيناً الدواء الحقيقى لهذه الأمراض والذى إن تناولته أمكنها أن تلحق بالأمم الأخرى من حولها!! وقد كشف عن الأسباب التى دفعته لاتخاذ هذا السبيل فى تفسير القرآن، فيذكر أن باعثه على ذلك هو غرامه بالعجائب الكونية، وإعجابه بالبدائع الطبيعية مما فى السموات والأرض من مخلوقات، وأنه تأمل الأمة الإسلامية وتعاليمها الدينية، وبين أنه بسبب إعراض العقلاء وبعض أجلة العلماء عن هذه البدائع أخذ يؤلف كتباً شتى؛ لتنهض حياة الأمة!! وبين أنه كان يقوم- فى مختبره- بعملية مزج بين الآيات القرآنية والعجائب الكونية، وأنه جعل آيات الوحى مطابقة لعجائب الصنع فى كتبه تلك، ثم رأى أن هذا لم يشف غليله، فانكب على تفسير القرآن ليجعل هذه العلوم فى خلاله!![٢٨]. وهو مقصد غير صحيح ابتداء، لقد ظن الشيخ طنطاوى أن شفاء الأمة يتوقف على حقنة طبية أخذ مصلها من خليط

العلوم الحديثة، فإذا ما حققت بها قامت تمشى بلا عناء!!

ولم يسلك الشيخ طنطاوى منهجاً معيناً فى موسوعته التفسيرية إلا فى نزر يسير جدًّا يرجع إلى تقسيم آيات السورة إلى مجموعات، وبيان معانى الآيات باختصار شديد، ثم يتفرغ بعد ذلك إلى ما عزم عليه فيورد تحت الآيات موضوعات كثيرة متنوعة لا تمت إليها بصلة، ولا تدرى ما المنهج الذى اتبعه في اختيارها، ولم يسلك فى ذلك منهجاً محددًا، وهذا ما قصده المفكر المسلم مالك بن نبى حين ذكر أن التفسير الكبير الذى ألفه الشيخ طنطاوى جوهرى، والذى يعد إنتاجاً علميًّا أشبه بدائرة معارف لا ينطوى على أقل اهتمام بتحديد منهج"(٢٩).

لقد بالغ الشيخ طنطاوى رحمه الله فى منحاه العلمى هذا، وتعثر معه كل من تبع هذا المنحى؛ "لأنه يقوم على اقتلاع العلم من جذوره فى الغرب، وأخذ آخر منجزات العلم دون التصور العلمى للعالم الذى ينشأ بناء على تطور العلم، وظروف نشأته، وتغييره للوعى الاجتماعى القومى لدى الشعوب، والشهادة فى سبيله، فأخذ العلم دون التصور العلمى يجعل العلم بمجرد ترجمات ومعارف دون أن تحدث إعادة بناء لتصورنا للعالم على أساس تصور علمى، ونكون كالحمار يحمل أسفارًا، مثقفين وعلماء يحملون المعارف وعاجزين عن تحليل الواقع علميًّا"(٣٠).

وهذا لا يعنى إنكار التفسير العلمى، ولكن المنكر: أن يلهث التفسير وراء العلم ليكون مصدره الثرّ، ومنبعه المعين. إن الحقائق العلمية التى تكشف عن نواميس هذا الكون وسننه ترد تحت النص القرآنى لا تفسيرًا له وتحديدًا لمعناه، بل ليأنس بها ذلك المعنى، ويتقرب بها مدلوله من الأفهام.

إن المنهج الفعال الذى يتخذه المفسر سبيلاً للإصلاح لا يتوقف نجاحه على صلاح نية المفسر وحسن قصده وسلامة دينه وخلقه فحسب؛ لأن هذه الأمور لا غنى عنها أبدًا بالنسبة إلى المفسر الذى اتخذ سبيل الإصلاح، إضافة إلى أهلية المفسر من حيث العلم والخبرة بالواقع، وشمولية النظر إلى المجتمع الإسلامى والظروف المحيطة به؛ ليتمكن بعد ذلك من القدرة على تنزيل النص القرآنى على الواقع، والانطلاق من الواقع إلى النص؛ ليكشف عن علل ذلك الواقع وأمراضه.

وجاءت المدرسة الأدبية التى رأت أن يدرس القرآن على أساس أنه كتاب العربية الأكبر متجاوزة الخلل فى المناهج

السابقة بدون إصلاح أو تعديل حقيقي؛ لتوجب أن يفسر القرآن تفسيرًا موضوعيًّا أدبيًّا، وتتجه به إلى زاوية ضيقة لا تجعل الإصلاح أو مقاصد القرآن مباحث أولية، فالأستاذ أمين الخولي مؤسس هذه المدرسة يرى أن مقاصد التفسير من حيث كونه محققاً لهداية القرآن ورحمته، مبيناً لحكمة التشريع في العقائد والأخلاق والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح... كلها مقاصد ثانوية، "وأنه ليس هو الغرض الأول من التفسير، وليس أول ما يعنى به ويقصد إليه، بل إن قبل ذلك كله مقصداً أسبق، وغرضاً أبعد، تنشعب عنه الأغراض المختلفة، وتقوم عليه المقاصد المتعددة، ولابد من الوفاء به قبل تحديد أي مقصد آخر، سواء أكان ذلك المقصد الآخر علميًّا أم عمليا، دينيًّا أم دنيويًّا، وذلك المقصد الأسبق والمقصد الأبعد هو النظر في القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر، وأثرها الأدبي الأعظم، فهو الكتاب الذي أخلد العربية، وحمى كيانها، وخلد معها، فصار فخرها وزينة تراثها... وتلك الدراسة الأدبية لأثر عظيم كهذا القرآن هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً؛ وفاء بحق هذا الكتاب، ولو لم يقصدوا الاهتداء به أو الانتفاع بما حوى وشمل، بل هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً ولو لم تنطو صدورهم على عقيدة ما فيه، أو انطوت على نقيض ما يردده المسلمون الذين يعدونه كتابهم المقدس، فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس، سواء نظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا... ثم لكل ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي أن يعمد إلى ذلك الكتاب فيأخذ ما يشاء، ويقتبس منه ما يريد، ويرجع إليه فيما أحب من تشريع أو اعتقاد أو أخلاق أو إصلاح اجتماعي أو غير ذلك. وليس شيء من هذه الأغراض الثانية يتحقق على وجهه إلا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحد، ودراسته دراسة صحيحة كاملة مفهمة له، وهذه الدراسة هي ما نسميه اليوم تفسيرًا؛ لأنه لا يمكن بيان غرض القرآن ولا فهم معناه إلا بها"[٣١].

وجملة القول: أن التفسير اليوم فيما أفهمه هو الدراسة الأدبية الصحيحة المنهج، الكاملة المناحي، المتسقة التوزيع، والمقصد الأول للتفسير اليوم أدبي محض صرف، غير متأثر بأي اعتبار وراء ذلك، وعليه يتوقف تحقق كل غرض يقصد إليه[٣٢]. وهذا يقضي بأن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً لا كما هو

عليـه ترتيـب المصحـف، فهنـاك مئــات عديدة من الموضوعات القرآنية لم يتضح في أذهان المسلمين موقف القرآن منهـا، وهـو اتجـاه حميـد فـي فهـم موضوعـات القرآن وحقائقه، وإن اختلفنا في طريقـة وأسلوب الوصول إليها، أو فـي الدوافـع والبواعث كذلك.

ومما يؤخذ عليها هذا الاقتصـار علـى العربي ومن وصلتهـم بالعروبـة صـلات وثيقة، وأنهـم وحدهـم الذيـن يدرسـون كتـاب الفـن العربـي الأقـدس، وكـأنهم وحدهم المخاطبون بهذه الرسـالة، وفـي هذا ما ينأى بمباحث الإعجاز عـن تمثـل أصيل لمعان إنسانية عامة، فقصر مباحث الإعجـاز علـى هـؤلاء لا يتفـق وطبيعـة تلك المعجزة الخالدة، التـى تسـمو علـى المكان والزمان[٣٣].

"وعلى الرغم مـن أن المنهـج الأدبـي للتفسير يدعو إلى تفسير القرآن موضوعًا موضوعًـا فإنـه لا يقـدم خطـة لتحديـد الموضوعات التي يتناولها هذا التفسير، أو خطة لتصنيف القرآن تصنيفًا موضوعيًّا، ولكن من الملاحظ أن أمـين الخـولي فـي تطبيقه لمنهجه هذا- أو تطبيق تلاميذه له بتوجيه منه- قد اختار موضوعات تنحو إما منحى أدبيًّـا مثـل قصـص القـرآن أو تشبيهاته وأمثاله، والقسم القرآني والفن البياني في القرآن الكريـم، وإمـا منحـى نفسيًّا اجتماعيًّا مثـل السـلام والإسـلام، أو القــرآن والحيــاة، القــادة والرســل، حكومـة القـرآن، الحكـم بمـا أنـزل الله، الطغيان في العلم والمال والحكـم، وغـير ذلـك مـن موضوعـات ذات وحـدة واتساق"[٣٤].

ولا يشـير المنهـج الأدبـي إلى كيفيـة تفسير القرآن إن كانت ستقوم بـه لجنـة تضطلـع بهـذه المهمـة، فالموضوعـات المذكورة آنفـاً يتحكـم فـي اختيارهـا التخصـص الشـخصي الـذي سـيتخلى بـالضرورة عـن مكانـه إن مـا أوسـدت المهمـة إلى هيئـة مـا، ومثلمـا لم يقـترح المنهـج الأدبي الموضوعـي خطـة بعينهـا لتصنيف القـرآن موضوعيًّـا سكت عـن طريقـة ترتيبـه تاريخيًّـا، بـل لم يحـل إلى ترتيب بعينه يراه أفضل بـالرغم مـن أنـه يرى في هـذا الـترتيب خطـوة لابـد مـن القيام بها قبل الإقدام على التفسـير، ولا مفـر مـن الاعـتراف بـأن هـذا الـترتيب التـاريخي يشـكل الصعوبـة الحقيقيـة فـي المنهج الأدبي فـي التفسـير، بـل إن هـذه الصعوبة تكاد ترتفع إلى حـد الاستحالة والتعذر[٣٥].

ومحصل هذه النظرة حملها القرآن إلى دائـرة اهتمامهـا وتخصصهـا ليصطبـغ التفسير بها ويتلون، وليقع بعد ذلك فـي ما وقعت فيه المناهج السابقة مـن النظـر

إلى القرآن من منطلقات نظرية أو ثقافات شخصية. والمنهجية العلمية في النظر إلى القرآن تستلزم البقاء مع غايات الشريعة ومقاصدها: ووظيفة الأمة ودورها يحتمان عليها أداء الرسالة على وجهها، وعدم تجاوز ميراث النبوة، أو الاشتغال بأى شيء آخر عنه، إننا لن نجد قومًا تأثروا بالقرآن من ناحية بلاغته وأسلوبه وجودة نظمه وبيانه كالقوم الذين تنزل عليهم القرآن، لكنهم مع هذا التأثر الذى خشعت له قلوبهم، واقشعرت له جلودهم وأبدانهم لم يفهموا القرآن فهماً نظريًّا جماليًّا، بل كانت نظرتهم إليه نظرة علمية عملية، وكان همهم الأكبر أن تترجم نصوصه على أرض الواقع؛ حتى قال عنهم من قال: "لو رأيتم أصحاب رسول الله ﷺ لقلتم إنهم مصاحف تمشى على الأرض"، إننا نسعى إلى فهم للقرآن لا يجعل منه متعة أدبية أو جمالاً بيانيًّا غاضين الطرف عن مقاصده الأولية، وينبغى أن نعود إلى القرآن لكى نقيم ذلك المجتمع الذى كان ينادى فيه على من يأخذ الزكاة فلا يأتى أحد، ولا يمكننا بحال تحت أى شعار أو أى غرض أن نتجاوز هذه المقاصد التى تنزل القرآن يهدى إليها بأبلغ أسلوب وأحكم منطق، فلا نشتغل بالأسلوب عن المعنى نفسه، ولا نشتغل بظاهر النص على حساب روح النص وحقيقته ومقاصده، ولذا فإن منطلقاتنا إلى القرآن تهدف إلى إصلاح النفس، وإصلاح المجتمع الذى يتأهل ليقوم بدوره القيادى؛ لتحقيق العبودية لله بكل معانيها، وفى كل اتجاهاتها.

ومما يؤخذ على هذه المدرسة أنها أسرفت فى التفسير الأدبى للقرآن إلى حد أخرجها عن جادة الحق والصواب فأصبحت ترى- أو يرى بعض تلامذتها المتشددين فى تطبيق هذا المنحى بعبارة أدق- أن القصص القرآنى قصص أدبى أولاً وأخيراً، وأن القصة القرآنية ليست عرضاً تاريخيًّا نطلب فيه المطابقة الواقعية للصدق العقلى[٣٦]. بمعنى أن القصص القرآنى ليس قصصًا حقيقيًّا، بل هو من قبيل الخيالات والتصورات، وهذا اعتداء لا يغتفر، ولا يليق بجلالة القرآن وقدسيته!!

وتأتى المدرسة الحركية التى اختارت الأسلوب الأدبى شكلاً وقالبًا للتعبير عن أغراضها وأهدافها من فهم القرآن، وتفسيره على ضوء ذلك، وليس هذا الشكل أو القالب إلا منهجاً آخر اتخذه صاحبها لبيان النواحى الجمالية فى أسلوب القرآن وبيانه، وهى مدرسة تلتقى فى أهدافها وغاياتها مع مدرسة

الأستاذ الإمام محمد عبده، لكن مع هذا يبقى لها استقلاليتها في جوانب كثيرة، وإنتاجها العلمي كله بقي محصورًا في "في ظلال القرآن"، ومعظم الذين درسوا الظلال اقتصروا على إشاعة أفكاره بصورة أو بأخرى؛ ليفصلوا بذلك بين العمل الفكري والعمل التفسيري.

لقد تعرض صاحب الظلال رحمه الله لقضايا الأمة ومشكلاتها من خلال تفسيره، وحاول أن يتصور الحل لتلك المشكلات، وذلك بأن تعود إلى القرآن، لكن محاولاته تلك غلب عليها الجانب الوصفي الوعظي المجرد عن الحلول الميدانية، والاقتراحات العملية. لقد جعل المسلم على بينة وبصيرة من قضايا دينه ودنياه، وكان عاملاً مهما من عوامل بناء الشخصية المسلمة الحديثة التي اقتنعت بأفكاره واتبعت خطاه، فكان لها جهد لا ينكر في الإسهام في إحداث الصحوة الحديثة في المجتمعات الإسلامية.

لقد كان الإقناع الفكري النظري ميزة للظلال ومأخذًا عليه في الوقت نفسه: ميزة؛ من حيث أنه استطاع أن يبني الحصانة الكفيلة بإبقاء المسلم على معتقده سليمًا معافىً. ومأخذًا؛ لأن الأفكار إن لم تأخذ طريقها في الواقع العملي فتنهض بها الأمة من كبوتها يكون عجزًا حقيقيًّا لذلك الفكر الذي أهمل الاستفادة من ذلك الواقع وإمكاناته على قدر الظروف المتاحة، والأحوال المعيشة ما دمنا نعيش عصر الجاهلية. هذه الترجمة العملية قد حظيت باهتمام بالغ عند مؤسس حركة الإصلاح الجديدة الإمام حسن البنا، وإن كان سيد قد ترجم عمليًّا ببذل نفسه في سبيل الفكرة التي يحملها، إلا أن الأمر حين يقاس من وجهة تفسير القرآن يلاحظ أن الأفكار النظرية المجردة هي الصبغة الجديدة لهذا الاتجاه في التفسير، وتنحصر هذه الأفكار في بعض القضايا المهمة؛ ذلك لأنها لم تبن على التتبع الدقيق للآيات القرآنية ومعانيها وتطبيقاتها في حياة الرسول ﷺ للخروج بالحقائق والمواقف القرآنية، ثم اقتراح الأسلوب العملي لترجمة هذه الأفكار والحقائق على أرض الواقع، ومن المعروف أن سيدًا كان- أحيانا- يفسر الجزء من القرآن في غضون شهرين فقط.

لقد غلب الطابع الفكري على الظلال، كيف لا، وهو يواجه جاهلية مستفحلة في كل ميادين الحياة، لكن هذا الفكر كان يبتعد عن التفسير في كثير من الأحيان، ولقد تفجرت في

الظلال أفكار اتخذت مسارها إلى قلوب الناس إزاء الأوضاع الجاهلية التى تعيشها الأمة، هذه الأفكار التى تميزت بالقوة والشدة كانت عقبة لمن جاء بعده فيما يتعلق على وجه الخصوص بقضايا الحكام والحاكمية والجاهلية والعزلة، وهى عقبة تم تجاوزها بكل هدوء من أبناء الحركة نفسها، ولئن ضجر سيد رحمه الله من الفقه النظرى الذى أطلق عليه فقه الأوراق، فقد جاء بعده من يضجر ببعض الأفكار الورقية!!

ذكر مالك بن نبى فى استعراضه لجهود الإصلاح التى التزمت الجانب النظرى وبين تلك التى جعلت من الآية القرآنية إلزاماً بالتجدد وليست أداة تجديد فحسب- أن المجتمع الإسلامى الأول لم يتأسس على عاطفة مجردة أو شعور ساذج، بل قام على عمل جوهرى هو "المؤاخاة" بين الأنصار والمهاجرين، وكان ذلك ميثاقاً لتلك الحركة الحديثة التى حاولت التأليف بين أعضاء المجتمع تأليفاً يحمل معنى المشاركة فى الأفكار والأموال، ولم يكن لزعيمها من نظرية يركن إليها سوى القرآن نفسه، ولكنه القرآن الذى يحرك الحياة، وإذ كانت الحركة الإصلاحية التقليدية لم تقم إلا على الأساس ذاته، أى على القرآن، فإن الآية القرآنية لم تكن لتستخدم فى منهجها إلا بوصفها وسيلة منطقية تساق لغرض تعليمى، فالقرآن فى منطقها معلم يقدم لها مقاييس من كل نوع، وبراهين تفحم الخصوم، وأدلة تدين بعض التقاليد والبدع التى لا تتفق وما جرى عليه السلف، وهو أيضاً نموذج جمالى، بل مجموعة من المقاييس الأدبية تستخدمها بعض العلوم الاستنباطية كعلوم البلاغة، وفى كل هذه الحالات، لم تكن الفكرة القرآنية لتمس ضمير المسلم أو طبيعته، لا تمس مجال حياته، وجوانب فكره ومناحى سلوكه فهى بذلك أداة للتجديد أكثر من أن تكون إلزاماً بالتجدد، وهذا ولا شك أمر مهم، إذ كان على أية حال أساس النهضة الراهنة؛ فالتجديد هو التفسير النفسى لما أطلقنا عليه لفظة التكديس، ولكنه يعد أيضا نوعاً من الشرط المادى الضرورى لعملية التجدد؛ تجدد النفس الذى هو جوهر النهضة على حين يعد التجديد الذى يتصل بالفكر وحده إصلاحاً ظاهريًّا[٣٧].

ويرى أن مشكلة التفسير تظل خطيرة بالنسبة لاعتقاد المسلم من جهة، وبالنسبة لمجموع الأفكار الدارجة التى هى أساس الثقافة الشعبية من جهة أخرى، ومن المعلوم أن كل مجتمع

يحتوى مشكلة أفكار دارجة تحرك الجماهير، كما يحتوى مشكلة أفكار علمية تخص المثقفين، وكما أن هذه تحدد لدى القادة والعلماء حلولاً نظرية لبعض المشكلات، فإن تلك تحدد السلوك العملى للجماعات إزاء هذه المشكلات التى تصادفهم فى الحياة، ففى العالم الإسلامى توجد طبقة مثقفة مقتنعة بحركة الأرض، ولكن هناك جمهورًا كبيرًا من الدراويش، وشعباً من الجهال من كل نوع يصر على اعتقاده بأن الأرض ساكنة تحملها العناية على قرن ثور، وهذه الفكرة الدارجة قد تؤثر فى توجيه التاريخ أكثر من الفكرة العلمية؛ لأنها تستند إلى خرافة مفسر غير موفق يرى الأرض على قرن ثور، ولنأخذ مثلاً "البوصلة ومقياس الزاوية" فعلى الرغم من أنهما من إنتاج أفكار المسلمين الفنية، فإن العالم الإسلامى لم يستخدمها مثلاً فى اكتشاف أمريكا؛ لأنه كان مشلولاً آنذاك عن التقدم العقلى والاجتماعى بأفكار شعبية ميته. أليست هذه المأساة التى أراد الغزالى أن يعبر عنها فى بيته المشهور:

غزلت لهم غزلاً رقيقاً فلم أجد
لغزلى نساجاً فكسرت مغزلى

إن مشكلة التفسير القرآنى على أية حال هى مشكلة العقيدة الدينية لدى المتعلم، كما أنها مشكلة الأفكار الدارجة لدى رجل الشارع، ومن هاتين الوجهتين ينبغى أن يعدل منهج التفسير فى ضوء التجربة التاريخية التى مر بها العالم الإسلامى[٣٨]. ويعنى مالك بن نبى بمشكلة العقيدة تصور المفسر لمفهوم الكون والحياة والإنسان والعلاقات القائمة بينها، هذا التصور الذى لم يتمثل فى العمل التفسيرى، أو قل لم ينبثق العمل التفسيرى منه، لا أن المفسر يواجه مشكلة فى التصور الصحيح لمفهوم العقيدة أو معناها، كلا. بل يعد العقيدة أو الفكرة الدينية التى تدفع إلى العمل، والتى تجعل من المسلم مثلاً رياديًا من أسس النهضة الحديثة بالنسبة إلى المجتمعات الإسلامية، فيقول: "إن الذى ينقصنا هو العمل بموجب العقيدة الإسلامية، الإسلام وحده هو الذى يمكن أن يعيد المسلمين إلى عالم الحضارة والخلافة المبدعة، ويدخلهم فى حلبتها، ولكن شريطة أن يعتبروا أن هذه العقيدة رسالة ضرورية ولا غنى عنها، ولكن العقيدة لا يمكن أن تحرك الطاقات إلا بقدر تسخيرها لحاجات أبعد وأسمى وأجل من الحياة اليومية، ونحن لا نرى لعقيدتنا الإسلامية هيمنة على طاقاتنا الاجتماعية، ولهذا فهذه الطاقات معطلة تماماً؛ لأننا جعلنا من الإسلام وسيلة

للحياة الأخروية، بينما كانت فى عهد رسول الله عليه صلوات الله وأزكى سلام وسيلة النجاة فى الحياة الأخروية، وأيضا وسيلة المجد والعزة والحضارة فى الحياة اليومية"(٣٩).

أما ما ذكره بشأن مشكلة الأفكار الدارجة فهى الأخرى ترجع إلى التصور الحضارى للعقيدة، وليس سببًا منفصلاً، وعلى افتراض أنه يعد مشكلة فى التفسير فذلك على نطاق ضيق جدًّا. إلا إذا عنى بالأفكار الدارجة تلك التى استقت مادتها من الإسرائيليات وغيرها، فهى بالفعل كان لها أثرها السيئ على أفكار المسلمين، وتصبح المشكلة الحقيقية للتفسير إذن هى التوظيف الحضارى للعقيدة الإسلامية، هذا التوظيف الذى لو بات فى عرف المفسر المشكل الحقيقى لتغيرت وجهة التفسير منذ أمد بعيد.

ويتصل بهذه المشكلة أو يتفرع عنها أن النزعة الفردية لما طغت على تفسير القرآن أوجدت نوعًا من الانعزالية التى لا تعطى فرصة أو مجالاً للنقد، وبعبارة أخرى، هناك هوة أو فجوة بين كل اتجاهات التفسير، ولو أن العمل التفسيرى بنى بعضه على بعض، وابتدأ الآخر من حيث انتهى الأول لتعدلت مناهج التفسير فى عهد مبكر؛ بسبب أن الآخر لا يمكنه أن يبنى على الأول قبل أن يقوم بعملية نقد وتمحيص، وتعديل وتقويم؛ لردم الهوة، وغلق الفجوة، والانطلاق من أرضية صلبة نحو آفاق أوسع، ومجالات أرحب فى فهم القرآن وتفسيره، وهذا فى رأيى ما نحتاج إلى إدراكه اليوم خاصة وأن العلماء الموسوعيين قد ندر وجودهم، ومما يعوض عن ذلك ويسد النقص قيام جهود جماعية تتعاون لإعادة دور القرآن فى الحياة العملية.

وبعد كل هذا التجوال فى مناهج التفسير يمكننى أن أقول- ولست أول من يقول: إن التفسير الموضوعى للقرآن هو البديل الذى أراه ضروريًا وعصريًا، ونعنى به حصر الآيات التى تعالج موضوعًا معيناً إن على مستوى القرآن أو على مستوى سورة منه ودراستها دراسة علمية منهجية (*). وترجع أهمية طرحه كبديل تفسيرى منهجى لأسباب عديدة، منها: أنه يضع حدًّا للاختلاف بين العلماء فى كثير من المفاهيم والحقائق القرآنية، ذلك أن آراءهم وتصوراتهم عن حقائق القرآن يعتريها التجزيئية وعدم الشمول، فما من مجلس نقاش علمى يدور إلا وترى العلماء يتجاذبون فيه آيات القرآن كل إلى

جانبه. والتفسير الموضوعي يضع حداً لذلك الخلاف؛ لأنه يقوم على دراسات تستقصي وتستوعب فهم آيات القرآن الواردة في الموضوع الواحد، لتبين التصور القرآني الشمولي لتلك الموضوعات.

ومنها: أن موضوعات القرآن لم تقتصر على الجوانب التي برع فيها علماء الشريعة، أعني: التشريع والأحكام الفقهية واللغة والبلاغة... بل تتضمن أسساً في علوم السياسة والاقتصاد والنفس والاجتماع والتربية والإعلام.... وبهذا يتطلب التفسير الموضوعي مشاركة شريحة واسعة من علماء الأمة على اختلاف تخصصاتهم في فهم القرآن والكشف عن جوانب هدايته وإعجازه.

ومنها: أن معرفة التفسير الموضوعي تؤدي إلى معرفة الحقائق القرآنية في مسائل الكون والمجتمع والحياة والإنسان، مما يجعل إمكانية استنباط نظريات متكاملة فيها كبيرة، لكن الغفلة عن ذلك وخاصة في ظل مواجهة الوحدات الموضوعية في عالم الثقافة الغربية أدى إلى انهيار العلماء أمامها وزعزعتهم فلم يكونوا واقفين حينئذ على أرضية صلبة، ولم يستطيعوا الانطلاق الواضح من هداية القرآن الكريم لمواجهة التيارات الحديثة والمبادئ الدخيلة، وكان من الطبيعي أن ينتهي أمر المثقفين الجدد إلى تصديق تلك الوحدات من الأفكار الغربية في غيبة المعرفة الصحيحة للإسلام الحق ومذهبيته المتوازنة في الوجود كله، ولو كانت حقائق القرآن حاضرة في عقول المسلمين، وسننه الكونية واضحة أمام أبصارهم؛ لاستطاعوا منذ أمد أن يدركوا الخلل ويتعمقوا في الأسباب الكامنة وراء حركة التاريخ كما أخبرهم بها القرآن الكريم، ولما انهزموا أمام الحضارة الغربية كل هذه الهزيمة، ولما تركوا دينهم وقرآنهم وكأنهم لا صلة لهم بالإسلام(٤٠).

ومنها: الوحدة في منهج تفسير القرآن وفهمه، فإن شأن المؤسسات التعليمية أن تفصل في مساقاتها الدراسية بين التفسير التحليلي والتفسير الموضوعي، وترى فيهما نمطين منهجيين مختلفين، في حين أن المنهجين يتحدان في تجلية حقائق القرآن وبلورتها، فالتفصيل والتفريع يتم في إطار وحدة الموضوع الذي يتعامل معه المفسر، وبذا يتم التخلص من التجزيئية في فهم القرآن.

لكل هذه الأسباب وغيرها نرى - مع من يرون من العلماء - في التفسير

الموضوعي بديلاً حيًّا واقعيًّا في فهم القرآن والتعامل معه.

وأهم ما في هذا المنهج أنه يأخذ بعين الرعاية والاهتمام قضايا الواقع ومعضلاته ويعمل على حلها، وأهم ما فيه كذلك سير النصوص القرآنية على ضوء الإمكانات المتاحة والأحوال المعيشة- سيرها لتتنزل على أرض الواقع كاشفة وهادية للتي هي أقوم، وبهذا نتجاوز التكرار في عملنا التفسيري، فكل مفسر يعمل على تأصيل حقائق القرآن في واقع عصره وواقع مجتمعه مما يدفع إلى الاجتهاد والتفكير الحر والعمل المنضبط وفق الأسس المعتمدة في فهم القرآن وتفسيره.

ومن الجناية على القرآن وإعجازه وعالميته وشموله أن يبقى تفسيره يدور في إطار ما قاله الطبري والزمخشري والرازي والقرطبي وغيرهم...

وفي ضمن هذا الإطار تساءل د. عدنان زرزور قائلاً: "هل نجح المفسرون خلال العصور في تقديم الزاد الكافي أو اللازم للمجتمع الإسلامي بما يناسب الحالة التي يكون عليها، أو آل إليها بعد عصر الصحابة والأجيال الأولى، ترميماً أو إعادة صياغة، أو إحياءً ونفخاً للروح؟ ذكر في الإجابة عن هذا السؤال ملاحظتين:

الأولى: أن المفسرين انشغلوا بتثقيف المسلم بأنواع المعارف اللغوية والنحوية والبلاغية والفقهية والتاريخية... حتى إن وقوفهم الطويل واجتهاداتهم المتنوعة أمام آيات الأحكام الذي جاء في وقته أو كانت له أسبابه ودواعيه لم يحملهم على الالتفات- والمجتمع الإسلامي آخذ بالتدهور، وصورة المسلم الفاعل المؤثر آخذة بالتشتت والانفعال- أو التركيز على الإطار التربوي والأخلاقي لتلك الآيات، أو على قاعدتها الإيمانية وأساسها العقائدي الذي وردت في سياقه. إن المفسرين- بوجه عام- لم يتجهوا إلى كل هذا ليسلطوا عليه الضوء، وليكون موضع الدرس والبحث والتفسير الطويل!

قال: حتى إذا وصل بنا الحال إلى الحاضر العلماني بقيت جامعاتنا ومعاهدنا الدينية على سنة هؤلاء المفسرين، فما زلنا نعول على كتبهم ونكتفي في معظم الحالات بمناهجهم وما "نصوا" عليه في تفاسيرهم! أقول: "نصوا"؛ لأن بعضنا ربما نزل أقوال المفسرين والفقهاء منزلة النصوص! وحين حاول بعض المفسرين أن يجعلوا من تفاسيرهم -في ضوء الغاية التي من أجلها نزل الكتاب- دليلاً إلى المجتمع الإسلامي والأمة الإسلامية، وليس فقط

دليلاً ثقافيًا لعلوم الشريعة من فقه وأصول وجدل – لم يجد مثل هذا العمل صداه المناسب. وهذا هو السبب في عدم أداء علم التفسير لوظيفته الاجتماعية. والسبب في المعنى التاريخي أو مدى الانقطاع الذى يشعر به طالب علوم الشريعة، على الرغم من أن مثل هذا الشعور إن جاز على علم الفقه أو تاريخ الفرق فإنه لا يجوز أن يخامر الدارس لتفسير القرآن؛ لأن القرآن الذى لم يعجز عن خطاب الإنسان فى أى عصر، و لم يحمله كذلك أكثر مما يطيق كتاب جميع العصور. ولو أننا فهمنا "المعاصرة" فى هذا الخطاب المعجز... على أنها اللحظة التى نتلقى فيها الخطاب "يا أيها الناس" أو "يا أيها الذين آمنوا" إذًا لما اكتفينا بتفسير القرآن على هذا النحو "التراثى"، أى: على هذا النحو الذى تتمثل فيه فهوم واجتهادات الأجيال السابقة.

الملاحظة الثانية: أن المنهج القديم قد قلص آفاق المعاصرة التى يوصف بها القرآن من خلال وقوعه فى أخطاء عديدة، وبخاصة فى تفسير آيات الكون والطبيعة التى تشغل حيزًا كبيرًا فى النص القرآنى، ومن خلال النزعة الكلامية "العقيدية" والمذهبية "الفقهية" التى حكمت تفاسيرهم، حتى أن حركة التفسير كانت منذ أن تأصل الخلاف بين المتكلمين وأصحاب الفرق صورة عكست نطاق الخلاف، وكانت فى بعض الأحيان استجابة لها، أو محاولة لتأكيدها والانتصار لها، مما بَعُد بالتفسير عن الحياة الواقعية[41].

وبالرغم من ذلك، فإن إصلاح منهج التفسير لا يعنى أبدًا القفز عن تراثنا التفسيرى الذى قدمه علماؤنا، بل يجب الوقوف عليه ودراسته والاستفادة منه؛ فإن فيه جوانب حية ذات قيمة عظيمة تدل على مبلغ رسوخ علمائنا فى العلم، وقدرتهم على تثوير نصوص القرآن واستنطاقها باستنباط الوجوه العديدة من آياته الكريمة، وليعلم قوة الفهوم التى تتالت على التعامل مع تلك النصوص؛ ليكون ذلك كله مرشدًا فى عملية بناء منهجية البحث فى التفسير الموضوعى للقرآن الكريم.

وبعد، فقد كان المشكل فى مفهوم مصطلح "تفسير" أنه قد توضح بناء على الحصيلة المعرفية لكل مفسر، فمن برع فى علم النحو واللغة تجلى فى معنى التفسير عنده هذا المفهوم، ومن برع فى علم الفقه والأحكام والحلال والحرام كان مفهوم التفسير لديه أن يبرز هذه الجوانب من خلال تفسيره لكتاب الله، وظل هذا المصطلح مطلقًا لم تتحد معالمه

بصورة شمولية منضبطة على ضوء رسالة الأمـة، ومفهـوم الخلافـة، والمواجهـة الحضارية، و لم يحكم عمـل المفسر إرادة واضحة من التفسير، ففـى حـين يكـون بإمكانه أن ينشئ تفسـيرًا للقـرآن يصـل إلى ثلاثين ألف ورقة، وقـد يختصره إلى نحو العشـر، ومـن ثـم لم تتحـدد قضايـا البحث وهمومه عند المفسر، بالرغم مما تميز بـه المفسرون مـن دقـة وجلـد فـى تدوين هذه الكتب الضخمـة فـى شـرح معانى القرآن الكريم.

وبالرغم من ذلك كذلك، فإن النهج التفسيرى القديم لم يعـن بمعالجة الواقع الحياتى للأمة، وتحليـل الظواهـر المرضيـة التى عانت منهـا المجتمعـات الإسـلامية، وتوجه إلى قضايا أخرى نظرية لا تُعَبِّر- فى الغالب- عـن همـوم الأمـة وآمالها، واشتغل كثـيرًا بمعـارك جدليـة مذهبيـة فقهيـة أو كلاميـة أو نحوية، وإن كتـب التفسير لم ين بعضها على ضـوء بعـض فيبتدئ الآخر مـن حيـث انتهـى الأول، بل كان أن ابتدأ الآخـر مـن حيـث بـدأ الأول، فكـانت هنـاك جهـود ضخمـة متراكمة متكررة، و لم تتجل فيه أهـداف القرآن الشاملة ومقـاصده الجامعـة علـى مستوى عالمية الرسالة، ومهمة الخلافة، أو قل: غابت هـذه الأهـداف والمقـاصد وراء التفريعـات الكثـيرة والمبـاحث العديدة التى شغلت المفسر، وحوصـرت هذه الأهداف والمقاصد؛ لتظل فى البيئـة المحلية التى عاش فيها المفسـر، و لم تـأخذ أبعادها العالمية.

وكـان النهـج التجزيئـى فـى تفسـير القرآن قد ساعد على إيجاد تفـاوت فـى حجم التفسير ومقداره بالنسبة إلى كـل سورة مـن سـور القـرآن، فتجـد المفسر يحشد حصيلته المعرفية فى أول التفسـير، ويكثر من الإحالات عقب ذلـك، علـى وجه يرهق القارئ أحياناً، فتـأتى لتنظـر فى تفسير "سورة الملك" مثلاً فـلا تـرى فى تفسيرها شيئًا مهمًّا؛ لأن المفسـر قـد استوفى الحديث فى قضايـا مشـابهة فـى أول التفسـير، وتجـد كذلـك تقطيعـاً لوحدة الفهـم الشـمولى للقـرآن الكريـم حين يكون لكل آية سبب نزول!

وأما النهج الحديث فى التفسـير فقـد كان إلمامه بمفهوم التفسير أوسع وأشمـل، وتجاوز شيئًا من سلبيات النهج القديـم ، فنهـج الإمـام محمـد عبـده نهجًـا كـان حريصًا فيه على أن يربط التفسير بالواقع الذى تعيشه الأمة وتحياه... وكذا حاول اتبـاع المدرسـة الاجتماعيـة، لكـن تفسيرهم لم يبرز فيـه الطـابع التجديـدى مـن حيـث المنهـج، وكـانت عمليـة الإصلاح التى تبنتها مدرسته تفتقـر إلى تشخيص حقيقى لعلل الأمة وأمراضهـا،

وغلب التأويل العقلي المتكلف على فهم كثير من آيات القرآن..

لقد ساد النهج الحديث بعض ما ساد النهج القديم من مشكلات، كان أهمها اصطباغ التفسير باللون الثقافي للمفسر واهتماماته الشخصية، كما هو صنيع مدرسة التفسير العلمي ومدرسة التفسير الأدبي، فكانت المبالغة والتكلف أهم ما يتميز به تفسير الجواهر لطنطاوي جوهري، وكانت نصوص القرآن في الغالب عرضة لهوى المفسر العلمي ومآربه، وكان أن أتى الإصلاح من أبوابه الخلفية إن لم يكن من نوافذه الضيقة، أو من مداخله الهامشية!! رغم توجيهها الأنظار إلى شيء من الأزمة الحضارية التي تعاني منها الأمة، وهو توجيه تشكر له.

وبالرغم من توجيه المدرسة الأدبية درس القرآن وتفسيره إلى الوجه الموضوعي إلا أن ذلك كان لحساب النزعة الأدبية التي هي في الحقيقة اهتمامات شخصية أولية للمفسر الأدبي.

وكان صاحب الظلال قد أولى عناية فائقة لقضايا الأمة، إلا أن تصوره لحلول مشكلاتها كان نظريًّا نوعًا ما، ولم يكن تفسيره بالمعنى المعهود للتفسير، فقد تجاوز بعض الأسس اللازمة له، كالبحث في مفردات الآيات والكشف عن معانيها، وكان يقف في ظلال الآيات ويلمسها- من مسافات متفاوتة- لمسة الأديب ذي الإحساس المرهف.

لذلك كله رأينا أن هناك إشكالاً حقيقيًّا في مفهوم التفسير ومنهجه، ونرى أن الخروج من هذا الإشكال يتم بطرح النهج الموضوعي في التفسير، فهو أهم ما تتوجه له العناية في الوقت الراهن؛ لأنه يجلي حقائق القرآن التي غابت عن أذهاننا في ميادين كثيرة، ويجعل إمكانية النجاح في المواجهة الحضارية العالمية في جانب المسلمين، أقول: إن مفاهيم القرآن ينبغي أن تشغل الساحة الفكرية العالمية، وتأخذ طريقها إلى عقول البشر جميعاً، فنريد تفسيرًا للقرآن ندخل به ذلك الميدان.

أضف إلى ذلك أن التفسير الموضوعي لا مجال فيه لتكديس العلوم النظرية والثقافات الشخصية؛ لأن المفسر يعيش في إطار مجموعة نصوص قرآنية تعالج قضية واقعية عملية أو معرفية، ومن ثم ينحصر تفكير المفسر في هذه القضية ليجلي التصور القرآني الشمولي فيها، ويبين الحل القرآني لها،

وبذا يأخذ كل موضوع أو سورة قرآنية ما يستحق من البحث المستقل دون تضخيم لبعضها على حساب البعض الآخر.

○ ○ ○

الهوامش

(١) قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد و لم يخرجاه، ووافقه الذهبي، انظر: محمد عبد الله بن البيع النيسابوري الحاكم؛ المستدرك على الصحيحين (بدون تاريخ)، دار المعرفة، بيروت، جـ: ١، ص: ٥٥٧.

(٢) بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي؛ البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (١٩٥٧)، مطبعة الحلبي، مصر: ١٤٨/٢.

(٣) انظر جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي؛ الإتقان في علوم القرآن (١٩٧٣)، المكتبة الثقافية، بيروت: ١٧٤/٢.

(٤) المصدر السابق: ١٧٤/٢.

(٥) البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ج: ٢، ص: ١٤٧.

(٦) انظر: الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني؛ مفردات القرآن، تحقيق محمد كيلاني (بدون تاريخ) دار المعرفة بيروت، ص: ٣٨٠.

(٧) قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولا أعرف له علة و لم يخرجاه، ووافقه الذهبي: انظر المستدرك على الصحيحين، مرجع سابق، ج: ١، ص: ٣٥.

(٨) انظر: أبو حامد الغزالي؛ إحياء علوم الدين (بدون تاريخ)، دار الندوة، بيروت ج: ١، ص: ٢٨٩.

(٩) انظر: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي؛ طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي وزميله (١٩٦٥)، مطبعة الحلبي، مصر. ج: ٣، ص ١٢٣.

(١٠) انظر: فخر الدين محمد بن عمر الرازي: مفاتيح الغيب (١٩٨٥)، دار الفكر، بيروت، ج: ١، ص: ١١.

(١١) انظر: محمد حسين الذهبي؛ التفسير والمفسرون (١٩٨٧) إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان ج: ١، ص ٢٩٦.

(١٢) أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون؛ المقدمة (١٩٨٤)، دار القلم، بيروت، ص: ٤٣٩-٤٤٠.

(١٣) مصطفى الصاوي الجويني؛ مناهج في التفسير (بدون تاريخ)، منشأة المعارف، الإسكندرية. ص: ٣٨٦.

(١٤) انظر: محمد بن جرير الطبري؛ جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٩٨٠)، دار المعرفة، بيروت، ج: ١، ص : ٢٥-٢٦.

(١٥) إبراهيم خورشيد وزملاؤه، دائرة المعارف الإسلامية (بدون تاريخ)، دار الشعب، مصر ج٩، ص: ٤٢٦-٤٢٧.

(١٦)حسين حنفى؛ مناهج التفسير ومصالح الأمـة (١٩٨١) ملتقـى الفكـر الإسـلامى الخـامس عشـر، الجزائـر، حزمة رقم ١٥، ص ١٤٥.

(١٧) إبراهيم خوشيد، دائرة المعارف، مرجع سابق، ج٩، ص: ٤٢٧.

(١٨) محمد رشيد رضا؛ تفسير المنار (١٩٧٣)، دار الفكر، بيروت، ج: ٤ ص: ٢٨٠.

(١٩)محسن عبد الحميد؛ العلوم الإسلامية وحياتنا المعاصرة: العقيدة والتفسير (بحث مخطوط قدم إلى مؤتمر علـوم الشريعة فى الجامعات، الواقع والطموح، أب، ١٩٩٤، عمان) ص: ٨.

(٢٠) مالك بن نبى: الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين (١٩٨١)، دار الفكر/ دمشق، ص: ٥٧.

(٢١)عباس محمود العقاد، عبقرى الإصلاح والتعليم الأسـتاذ الإمـام محمـد عبـده (بـدون تـاريخ) الهيئـة المصريـة للتأليف والنشر، مصر ص: ٢١١.

(٢٢)محمد الفـاضل بـن عاشـور: روح الحضـارة الإسـلامية (١٩٩٢)، نشـر المعهـد العـالمى للفكـر الإسـلامى، فرجينيا، الولايات المتحدة، ص: ٥٣-٥٤.

(٢٣) محمد الفاضل بن عاشور: التفسير ورجاله (١٩٧٢)، دار الكتب الشرقية، تونس انظر ص: ٢٤١، ٢٥١.

(٢٤)انظر: محمد البهى؛ الفكـر الإسـلامى الحديـث وصلتـه بالاستعمار الغربـى (بـدون تـاريخ)، مكتبـة وهبـة، القاهرة، ص: ١٣٧.

(٢٥) رضا: تفسير المنار، مرجع سابق، ج: ١، ص: ١٧-٣١.

(٢٦)راجع تفسـيره للآيتـين ٧٢، ٢٤٣ مـن سـورة البقـرة فـى تفسـير المنـار: ٣٤٧/١، ٤٥٨/٢، وتفسـيره للمعوذتين فى تفسير جزء عم (١٩٨٥)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ص: ١٨٢-١٨٦.

(٢٧) ابن نبى، الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص؛ ٥٨ "بتصرف".

(٢٨)طنطاوى جوهرى؛ الجواهر فى تفسير القرآن (بدون تاريخ)، دار الفكر؛ بيروت: ٢/١.

(٢٩) انظر؛ الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص: ٥٨.

(٣٠)حسين حنفى؛ مناهج التفسير ومصالح الأمة، مرجع سابق، ص: ١٤٣.

(٣١) انظر: دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق: ٤٢٩/٩- ٤٣٠.

(٣٢) المصدر السابق نفسه.

(٣٣)عفت الشرقاوى، قضايا إنسانية فى أعمال المفسرين (١٩٨٠) دار النهضة العربية، بيروت، ص: ١٠٥.

(٣٤)محمد إبراهيم شريف؛ اتجاهات التجديد فى تفسير القرآن فى مصـر (١٩٨٢)، دار الـتراث، القـاهرة، ص: ٥٠١- ٥٠٢.

(٣٥) المصدر السابق نفسه، ص: ٥٠٢-٥٠٣.

(٣٦) انظر: محمد أحمد خلف الله: الفن القصصى فى القرآن (١٩٧٢)، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ص: ١٣١.

(٣٧) مالك بن نبى؛ وجهة العالم الإسلامى، ترجمة عبد الصبور شاهين (١٩٨٦)، دار الفكر ، دمشق، ص: ١٥٦-١٥٧، ويعنى مالك بالتكديس عالم الأشياء والحاجات وكل ما هو مستورد.

(٣٨) الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص: ٥٨-٥٩.

(٣٩) سليمان الخطيب: فلسفة الحضارة عند مالك بن نبى (١٩٩٣)، نشر المعهد العالمى للفكر الإسلامى، فرجينيا، ص: ١٢٩، نقلاً عن "حوار لمجلة الشبان المسلمين مع مالك بن نبى، العدد ١٧١، شهر مايو، ١٩٧١.

(*) يراجع فى هذا كتابنا "منهجية البحث فى التفسير الموضوعى للقرآن الكريم (١٩٩٥) دار البشير، عمان.

(٤٠) انظر هذا فى كلام د. محسن عبد الحميد فى بحثه السابق: العلوم الإسلامية وحياتنا المعاصرة، ص: ٨، ٩.

(٤١) انظر: عدنان زرزور؛ منهجية التعامل مع علوم الشريعة فى ضوء التحديات المعاصرة (بحث مخطوط ألقى فى مؤتمر علوم الشريعة فى الجامعات: الواقع والطموح، الذى عقد فى عمان فى شهر آب، ١٩٩٤)، ص: ٥-٧.

○ ○ ○

دليل المصادر والمراجع

(١) الأصفهاني الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني؛ مفردات القرآن، تحقيق محمد كيلاني (بدون تاريخ)/ دار المعرفة، بيروت.

(٢) البهي محمد؛ الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي (بدون تاريخ) مكتبة وهبة، القاهرة.

(٣) جوهري طنطاوي؛ الجواهر في تفسير القرآن (بدون تاريخ)، دار الفكر، بيروت.

(٤) الجويني مصطفى الصاوي؛ مناهج في التفسير (بدون تاريخ)، منشأة المعارف، الإسكندرية.

(٥) الحاكم محمد بن عبد الله بن البيع النيسابوري؛ المستدرك على الصحيحين (بدون تاريخ)، دار المعرفة، بيروت.

(٦) حنفي حسين: "مناهج التفسير ومصالح الأمة" (١٩٨١) ملتقى الفكر الإسلامي الخامس عشر، الجزائر.

(٧) الخطيب سليمان؛ "فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي (١٩٩٣)، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة، بالتعاون مع المؤسسة الجامعية، بيروت.

(٨) ابن خلدون أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ؛ المقدمة (١٩٨٤)، دار القلم، بيروت.

(٩) خلف الله محمد أحمد؛ الفن القصصي في القرآن (١٩٧٢)، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر.

(١٠) خورشيد إبراهيم، وزملاؤه: دائرة المعارف الإسلامية (بدون تاريخ)، دار الشعب، مصر.

(١١) الذهبي محمد حسين؛ التفسير والمفسرون (١٩٨٧)، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان.

(١٢) الرازي فخر الدين محمد بن عمر؛ مفاتيح الغيب (١٩٨٥)، دار الفكر، بيروت.

(١٣) رضا محمد رشيد؛ تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار (١٩٧٣)، دار الفكر، بيروت.

(١٤) زرزور عدنان؛ منهجية التعامل مع علوم الشريعة في ضوء التحديات المعاصرة (بحث مخطوط ألقي في مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات؛ الواقع والطموح، أ ب، ١٩٩٤، عمان).

(١٥) الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر؛ البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (١٩٥٧) مطبعة الحلبي، مصر.

(١٦) السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن علي؛ طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي وزميله (١٩٦٥)، مطبعة الحلبي، مصر.

(١٧) السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر؛ الإتقان في علوم القرآن (١٩٧٣)، المكتبة الثقافية، بيروت.

(١٨) الشرقاوي عفت؛ قضايا إنسانية في أعمال المفسرين (١٩٨٠)، دار النهضة العربية، بيروت.

(١٩) شريف محمد إبراهيم؛ اتجاهات التجديد في تفسير القرآن في مصر (١٩٨٢)، دار التراث، مصر.

(٢٠) الطبري أبو جعفر محمد بن جرير؛ جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٩٨٠)، دار المعرفة، بيروت.

(٢١) ابن عاشور محمد الفاضل؛ التفسير ورجاله (١٩٧٢)، دار الكتب الشرقية، تونس.

(٢٢) ابن عاشور محمد الفاضل؛ روح الحضارة الإسلامية (١٩٩٢)، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة.

(٢٣)عبد الحميد محسن؛ العلوم الإسلامية وحياتنا المعاصرة: العقيدة والتفسير (بحث مخطوط قدم إلى مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات: الواقع والطموح، أب، ١٩٩٤، عمان).

(٢٤)عبده محمد؛ تفسير جزء عم (١٩٨٥)، دار ومكتبة الهلال، بيروت.

(٢٥)العقاد عباس محمود، عبقري الإصلاح والتعليم الأستاذ الإمام محمد عبده (بدون تاريخ)، الهيئة المصرية للكتاب، مصر.

(٢٦) الغزالي أبو حامد محمد بن محمد؛ إحياء علوم الدين (بدون تاريخ)، دار الندوة، بيروت.

(٢٧) ابن نبي مالك؛ الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين (١٩٨١)، دار الفكر، دمشق.

(٢٨) ابن نبي مالك؛ وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين (١٩٨٦) دار الفكر، دمشق.

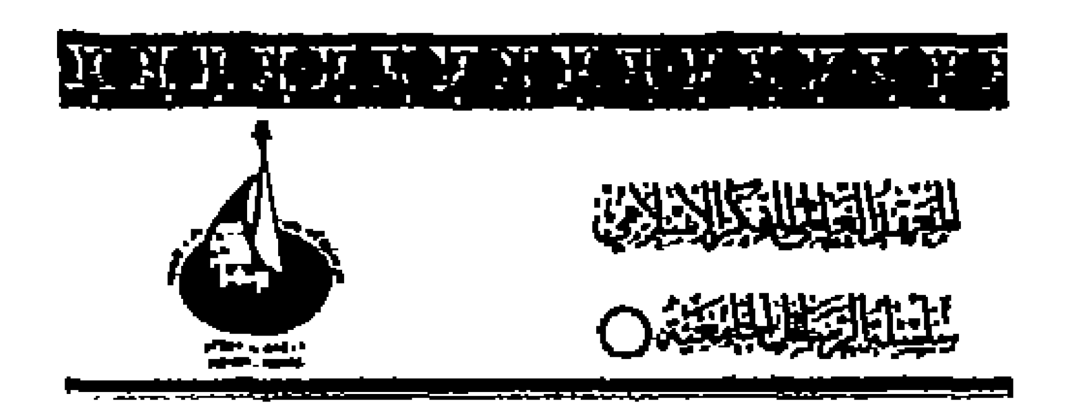
○ ○ ○

مصادر المعرفة

فى الفكر الدينى والفلسفى

دراسة نقدية فى ضوء الإسلام

تأليف: د. عبد الرحمن بن زيد الزبيدى



هذا الكتاب يقول لقد أصبح البحث فى المعرفة- ماهيةً وقيمةً ومصدراً، ضرورة علمية وفكرية لا يمكن تجاوزها بدعوى أنها مسألة نظرية.

وقد تميز هذا البحث الدقيق- بما فيه من معلومات وافية، وما استشهد به من نصوص منتقاة، بحسن الاختيار وأمانة النقل، ودقة التوثيق، وحسن العرض، وسلامة العزو إلى ما اعتمد من مصادر أصلية ومراجع جيدة جاءت متنوعة وافية بالغرض.

الناشر: المعهد العالمى للفكر الإسلامى



موقف الإسلام من الصراع

د. أحمد صدقي الدجاني

الحديث متصل منذ انتهاء الحرب الباردة في مطلع التسعينات حول العلاقات بين الحضارات في عالمنا. وقد برزت من خلال هذا الحديث مدرسة فكرية ترى أن الصراع بين هذه الحضارات هو الذي سيحكم العلاقات الدولية ويتحكم فيها. وبالمقابل برزت مدرسة فكرية أخرى تنادي بالحوار بين الحضارات بلوغاً للتعارف ومن ثم التعاون وما أكثر الندوات التي تناولت موضوع الحوار، ومثلها المؤتمرات. وقد اختار المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية أن يكون موضوع مؤتمره الثامن لعام١٩٩٦م هو "الإسلام ومستقبل الحوار الحضاري"، "نظراً لما للحوار من أهمية بالغة في ارساء دعائم السلام والاستقرار".

أحد الأسئلة المطروحة ضمن هذا الموضوع هو "إذا كان الإسلام يدعو إلى الحوار، ويحث على التفاعل الحضاري لإزدهار العمران، فما هو موقفه من الصراع؟"

جذبني هذا السؤال فرأيت أن أجتهد في محاولة الإجابة عنه، ناظراً بداية في مفهوم الصراع والتعرف على ظاهرته، ثم مستحضراً موقف الإسلام من الصراع كما نراه من خلال الكتاب المبين، ثم مستذكراً كيف تجلى هذا الموقف عملياً في الممارسة على أرض الواقع، وأخيراً بلورة رؤية مستقبلية.

والصراع في لسان العرب "الطرح بالأرض" ، وفي القرآن الكريم ﴿فترى

القـوم فيهـا صرعـى﴾ [الحاقـة: ٧]. وكلمة الصـراع توحـى بوجـود طرفـين يتصارعان أو أكثر، وباستخدام القـوة. وقـد يكـون أحـد الطرفـين هـو النفـس الأمارة بالسوء. والصراع نشاط موجود فـى كـل مكـان مـن عـالم الإنسـان. وظـاهرة الصـراع هـى أحـدى الحقـائق الثابتة فى واقع الإنسان والجماعة، وعلى مستويات الوجود البشرى كافـة. وهـى تعبر عن "موقف ينشأ مـن التنـاقض فـى القيم أو فى المصالح بـين أطـراف تكـون علـى وعـى وإدراك بهـذا التنـاقض مـع توافر الرغبة لدى كـل منهـا للإستحواذ على موضع لا يتوافق، بل وربما يتصـادم مـع رغبـات الآخريـن. فالظـاهرة تعنـى وجود تعارض فـى أحـد أبعـاد الوجـود البشرى. واستمرار هذا ا لتعارض وربمـا التنـاقض يـؤدى إلى أحـد أمريـن إمـا الصدام بين الأطراف أو إدارتـه وحلـه." كمـا يقـول د. أحمـد فـؤاد رسـلان فـى مقدمة كتابه "نظرية الصراع الدولى".

يرتبط الصراع بالقيم، وبما يعتقـده الإنسـان مـن أنـه خير وشـر، وتقـوى وفجـور، وعـدل وجـور، ومعـروف ومنكـر، وإيمـان وكفـر... وقـد أوضـح لويس كوسـر ذلـك فـى تعريفـه الـذى أشار أيضاً إلى تحقيق وضعيات نـادرة أو مميزة، وفرق فيه بـين الصـراع والمنافسـة التى لا تتضمن السعى لمنع المنافسين مـن تحقيق أهدافهم.. ويلاحظ العلماء الذيـن درسوا الصراع أنه يمكن أن يكون عنيفاً أو غـير عنيـف، كمـا يمكـن أن يكـون ظـاهراً ومسـيطراً، أو خفيـاً متنحيـاً، ويمكـن السيطرة عليه أو غـير ممكـن، وقابلاً للحل أو غير قابل، وقد ميزوا بينه وبـين التوتـر الـذى يتضمـن العـداوة والخـوف والشـك وتصـور اختـلاف المصـالح، ولكنـه لا يمتـد بـالضرورة إلى ابعد من الإتجاهات والإدراكات ليصبـح مواجهة مفتوحة بـين الإرادات، والتوتـر يسبق غالباً مرحلة انفجار الصراع، وهو يلازمه، وهناك علاقة قويـة بـين أسـباب كـل منهمـا، ويمـيز هـؤلاء العلمـاء بـين ثلاثة مستويات من الصراع إنطلاقاً مـن طبيعة أطرافه؛ فهناك صراع بسـيط بـين أفـراد يمارسـونه مباشـرة، وصـراع منظمات يتم بين جماعـات منظمـة مثـل صـراع الدولـة مـع النقابـات العماليـة، وصراع جماعات لكل منها انتماؤها.

واضـح أن ظـاهرة الصـراع البشـرى قديمة بدأت مع وجود الإنسان، منـذ أن توعد أحد ابنى آدم آخاه "لأقتلنّك" ثـم طوعت له نفسه قتـل أخيـه فـأصبح مـن الخاسـرين. وهـذا مـا دعـا المفكريـن لدراستها عبر العصور. ومن هؤلاء هـان فى تسو الصينى الذى جادل بأن جوهـر

المتجتمع هو القوة، وأن الناس فيهم نزوع إلى الكسل والجبن والخوف هو الذى يوجد الخير فيهم ويدفعهم إلى العمل درءاً للعقاب، دهير الكتبس اليونانى الذى اعتقد أن الصراع هو قانون العالم المرئى، والسفسطائيون الذين ذهبوا إلى القول بوجود تعارض بين القانون والطبيعة وأن العدالة ليست سوى مصلحة الأقوى وأن الطبيعة هى حكم القوة، وبوليب الرومانى الذى قدم تفسيراً شاملاً للمجتمع على أساس مفهوم الصراع استمده من التاريخ الرومانى وفكرة أن السلام العالمى لا يمكن تحقيقه إلا من خلال مركزية السلطة فى روما، كما أوضح رسلان فى كتابه.

تأخذ ظاهرة الصراع فى عالمنا المعاصر أبعاداً خطيرة، بعد أن اكتوى العالم فى النصف الأول من القرن العشرين الميلادى بنار حربين عالميتين، ما أسرع أن تلتهما حرب باردة استمرت خمساً وأربعين سنة، فقد شهد العالم المعاصر منذ انتهاء الحرب الباردة حوالى خمسين صراعاً مسلحاً أساسيا، وعدداً مماثلاً لصراعات أصغر هنا وهناك فى أرجائه، كما يقول الاستاذ بيتر والينستين من إدارة بحوث السلام والصراع فى جامعة أوسالا بالسويد، فى بحثه "إيجاد شروط لحوار بناء: خمسة دروس للمستقبل" الذى قدمه لندوة "الإسلام وأوربا" (الأردن-١٩٩٦/٦). وأصبح من الشائع فى عالمنا الحديث عن الصراع الدولى الذى يعبر فى مفهومه عن ظاهرة عدم التوافق أو التناقض فى المصالح والقيم والأهداف القومية بين القوى الفاعلة فى النظام الدولى. وتتحول ظاهرة التناقض هذه إلى ظاهرة صدام حين تسعى قوة فاعلة للتدخل فى شؤون قوة فاعلة أخرى. وتزداد ظاهرة الصراع انتشاراً فى المجتمع الدولى كلما افتقد هذا المجتمع الشرعية، ويشهد عالمنا طرح نظريات حول الصراع الدولى مثل نظرية صنع القرار ونظرية الإتصالات ونظرية النظم لريتشارد سنيدر وكال درَيش ومورتون كابلان. ويلاحظ أن غالبيتها ظهر فى الولايات المتحدة الأمريكية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية.

لقد فتح انتهاء الحرب الباردة الباب لصراعات كثيرة تنشب بين دول أو فى داخل الدول، فى الوقت الذى يتضاءل فيه خطر المواجهة النووية الشاملة بين القوى العظمى، الأمر الذى غير بنود جدول أعمال السياسة الدولية.

ويلاحظ "والينستين" بحق فى بحثه أن حروباً جديدة بعضها بلا جذور

وبعضها الآخر جذوره ممتدة فى التاريخ، أخذت مكانها، وبدأ الحديث يتردد حول "تهديدات جديدة" بعد تفكك الاتحاد السوفيتى، ولم يعد خافيا أن بعض منظرى الصراع فى الغرب بعامة والولايات المتحدة بخاصة طرحوا "الإسلام" باعتباره خطراً يهدد الحضارة الغربية. وهكذا أصبح موضوع الصراع بين الإسلام والغرب والإسلام وأوروبا محل مناقشة. وتفنن مروجو هذه النظريات فى تشويه صورة الإسلام وتاريخ الحضارة العربية الإسلامية، وفى التخويف من الصحوة الإسلامية التى سموها "الأصولية" والخلط بينها وبين "التطرف الدينى"، وفى وضع شرائط مشاهد حول المواجهة الحتمية القادمة بين الحضارتين الغربية والعربية الإسلامية. وقد نظمت قوى الهيمنة الدولية حملة قوية دعائية لتعميم ذلك كله، وقامت الحركة الصهيونية بدور خاص على هذا الصعيد شرحناه فى أحد فصول كتابنا "فى مواجهة نظام الشرق الأوسط". وهكذا عادت تتردد من جديد مقولات "انتشار الإسلام بحد السيف" و"الحرب المقدسة" "الجهاد" "ودار الحرب" مع أحاديث عن الحكم الإسلامى والمرأة فى الإسلام ووضع غير المسلمين فى المجتمعات الإسلامية.

إن عالمنا يشهد اليوم وهو يواجه الأبعاد الخطيرة لظاهرة الصراع محاولات جادة لمحاصرة هذه الظاهرة، ويشارك المسلمون مع غيرهم من المؤمنين ومحبى السلام القائم على العدل بجهودهم فى هذه المحاولات ويمكننا ونحن نتابع الاستجابة لتحدى الحملة المنظمة لتشويه الإسلام وإثارة الإحن بين الحضارتين أن نلاحظ أمرين: أولها حرص تيار قوى بين المسلمين على الدعوة إلى الحوار والدخول فيه مع كل القوى فى عالمنا، رافعاً شعار التعارف وصولاً إلى التعاون على البر والتقوى، وهكذا رأينا أنواعاً من الحوار تجرى ومنها حوار دينى وآخر سياسى اقتصادى اجتماعى. والأمر الآخر أن أصواتاً قوية غربية بدأت تنطلق فى مواجهة هذه الحملة داعية إلى الحوار وللتعرف على صورة الإسلام الصحيحة وتاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ومفندة المزاعم التى ترددها حملة التشويه، والأمران معاً يحثان على تكثيف الجهود لطرح حقائق الإسلام وشرح موقف الإسلام من الصراع.

يتحدد موقف الإسلام من الصراع تبعاً للتصور الإسلامى للكون والحياة والاجتماع الإنسانى والإنسان. فالله سبحانه خالق كل شىء. وقد شاءت إرادته أن يجعل فى الأرض خليفة، فأنشأ

الإنسان من الأرض واستعمره فيها زوده بالسمع والبصر والفؤاد، وهداه النجدين، وأعطاه حرية الإرادة، وحمّله الأمانة، وجعله مسؤولاً، بعد أن بين له الطريق المستقيم، وسخر له أشياء كثيرة فى الكون والبر والبحر، ودعاه إلى الإيمان وعمل الصالحات واستباق الخيرات.

الإنسان فى هذا التصور ذو نفس وروح وعقل. وقد سوى الله سبحانه النفس الإنسانية فألهمها فجورها وتقواها، وطلب من الإنسان أن يزكيها ليفلح، وحكم بالخيبة على من يدسها، وهكذا فإن هناك صراعاً يجرى على مستوى النفس الإنسانية بين الخير والشر والتقوى والإثم والحلال والحرام والحق والباطل، وهو صراع مرتبط بالقيم، ومرجعة القيم فى التصور الإسلامى هى الوحى الإلهى الذى أنزله الله على أنبيائه ورسله. والإنسان مدعو إزاء هذا الصراع إلى الإرتقاء بنفسه الأمارة بالسوء فى مدارج السالكين لتصبح لوامة إذا أخل صاحبها بالقيم ولتصل إلى منزلة النفس المطمئنة بالمجاهدة والنهى عن الهوى، وقد ورد فى الأثر وصف جهاد النفس بأنه جهاد أكبر، وهنا يبرز أول معنى من معانى الجهاد. وهذا المعنى يستهدف تحقيق السلام فى النفس الإنسانية بحيث تصبح راضية مرضية من خلال تحقيق التوازن بين الأشواق والضرورات، والإسلام كما أوضح سيد قطب فى كتابه السلام العالمى والإسلام يبدأ ببناء السلام فى العالم بتحقيق سلام نفس الفرد، ومن ثم سلام الأسرة، فسلام المجتمع، وصولاً إلى السلام العالمى.

الإسلام إذًا يعترف بوجود الصراع على صعد كثيرة، وهو ينطلق من هذا الاعتراف إلى توجيه الناس لكيفية حل هذا الصراع بدءاً من صعيد النفس، وهذا ما نراه بوضوح على صعيد الأسرة التى تبدأ بزوجين ذكر وأنثى خلقهما الله من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً. فهناك رباط شرعى هو "النكاح" يجمع بين الزوجين يباركه خالقهما، يحدد لكل منهما حقوقه وواجباته ويجعلهما "محصنين"، تكون معاشرتهما بالمعروف، فإن لم يتحقق ذلك فيكون "التسريح بالإحسان" بعد أن تصل جهود الإصلاح إلى طريق مسدود.؟ وفى ظل هذا الرباط الشرعى ينشأ الأطفال ولهم حقوقهم التى تحرسها القيم وأولها حق الحياة فلا وأد ولا قتل، ثم بقية الحقوق الأخرى صحية وتربوية. وفى كنف الأسرة تكون رعاية الإنسان حين تتقدم

به السن ويبلغ بـه الكبر فيصبح شيخاً وقد يرد إلى أرذل العمر. والوحى الإلهى فى القـرآن الكريـم حـافل بالتوجيهـات لمعالجـة أى صراع ينشـب علـى صعيـد الأسـرة ذات الأجيـال بيـن الزوجـين أو بين الابن ووالديـه بشـأن المعتقـد ﴿**وان جاهداك علـى أن تشـرك بى مـا ليـس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فـى الدنيا معروفاً واتبع سبيل من أنـاب الى ثـم إلى مرجعكـم فـأنبئكم بمـا كنتـم تعملون**﴾ [لقمان ١٥].

تعنـى تعـاليم الإسـلام عنايـة كبـيرة بمعالجة الصراع الاجتماعى فـى المجتمـع، فتنظر إلى الجماعة كـأنهم جسـد واحـد إذا اشتكى منـه عضـو تداعـى لـه سـائر الجسد بالحمى والسهر، وهى تحـث مـن ثم على التكافل الاجتماعى والانفاق فى سـبيل الله. كمـا أنهـا تحـذر مـن "القارونية" من أمثال قارون الذى كـان من قوم موسى فبغى عليهم، وتدعـو إلى مواجهة البغى بغير حـق والطغيـان بكـل أشكاله، وهى تركـز علـى مبـدأ العـدل حلاً للصراع الاجتماعى ﴿**ولا يجرمنكم شنئان قوم على ألا تعدلوا أعدلـوا هـو أقرب للتقـوى. واتقـوا اللـه إن اللـه خبير بما تعملـون**﴾ [المائدة: ٨]. كمـا تؤكد علـى مبـدأ الشـورى. ﴿**وأمرهـم شورى بينهم**﴾. ﴿**والذين إذا أصـابهم البغى هم ينتصرون**﴾ [الشـورى: ٣٨، ٣٩].

يواجه الإسلام ما ينشب من صـراع بين الشعوب والأمم والدول بتوجيهـات إلهية لحل هذا الصراع، نابعة مـن تصـور متكامل للعلاقات التى ينبغـى أن تكـون بين النـاس. فـالله سـبحانه خلـق النـاس جميعا من ذكـر وأنثى، أصلهـم واحـد، وجعلهـم شـعوباً وقبـائل ليتعـارفوا، فالتعارف هدف لهـم، وهـو جـل وعـلا شاء لهم أن يكونوا مختلفين فـى ألسـنتهم وألوانهم ولا فـرق بينهـم فـى الإنسـانية وكلهم سواسـية كأسـنان المشـط، وقـد دعـاهم إلى التعـاون علـى الـبر والتقـوى ونهـاهم عـن التعـاون علـى الإثـم والعـدوان. ولم ينههـم عـن بـر مـن لم يقـاتلهم فـى الديـن ولم يخرجهـم مـن ديارهم وعن الاقساط إليهـم. ودعـا إلى الدخول فـى السـلم كافـة. فالسـلم هـو الأصـل حـين يقـام المـيزان بالقسـط، والقتـال هـو لمواجهـة الكفـر والطغيـان والبغى بغير حق حـين يحـدث طغـى فـى الميزان، وحين يحدث العدوان ﴿**وقـاتلوا فـى سـبيل الله الذيـن يقـاتلونكم، ولا تعتـدوا، إن الله لا يحـب المعتديـن**﴾ [البقرة: ١٩٠]. وهذا جهاد فـى سـبيل الله، وهكذا فإن الجهاد هو لرد الحقـوق المغتصبة، وقمع العدوان ونصـرة المظلـوم

وحماية الدعوة إلى الله. وجاءت تعاليم الإسلام متضمنة توجيهات بشأن انتهاء الحرب ومعاملة الأسرى، ومؤكدة على الوفاء بالعهد ﴿**يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود**﴾ [المائدة: ١]، ﴿**وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم، ولا تنقضوا الإيمان بعد توكيدها، وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً، ان الله يعلم ما تفعلون**﴾ [النحل: ٩١]، وقد وصف القرآن الكريم المؤمنين بأنهم ﴿**الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق**﴾ [الرعد: ٢٠]، ﴿**والموفون بعهدهم إذا عاهدوا**﴾ [البقرة: ١٧٧].

لقد فرض الإسلام الجهاد في سبيل الله بمعناه الشامل الذى يتضمن جهاد النفس، وجهاد الشيطان، وجهاد الكفار والمنافقين، وجهاد أهل المنكر من الظلمة والفسقة، وهو فى جميع هذه الأحوال مقترن بالقيم العليا التى حددها الله سبحانه لعباده، من تزكية للنفس إلى نصر الحق وإعلاء كلمة الله فى الأرض، ولهذا نراه يرد فى الآيات القرآنية فى مواجهة الظلم والطغيان والبغى بغير حق، دفاعاً عن المؤمنين ﴿**ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين**﴾ [البقرة: ٢٥١]. كما نراه يرد مقترنا بالسلم الذى هو الأصل. بل ونجد كلمة "المودة" ترد بعد العداء ﴿**عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة والله قدير والله غفور رحيم**﴾ [الممتحنة: ٧]. وهذه السورة تبدأ بنهى الله سبحانه المؤمنين عن أن يتخذوا عدو الله وعدوهم أولياء، لأنهم كفروا بما جاء من الحق وأخرجوا الرسول. وهى تتضمن ذكراً لإبراهيم عليه السلام، ولنا فيه أسوة حسنة، الذى قال لأبيه الكافر لاستغفرن لك ودعا ﴿**ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا واغفر لنا بنا انك أنت العزيز الحكيم**﴾ [الممتحنة: ٥]. وواضح أن الفرق شاسع بين صورة الجهاد فى القرآن، وتلك الصورة التى رسمها بعض الكتاب غير المسلمين عن "الحرب المقدسة فى زعمهم" وقد اختار مراد هوفمان هذا القول عنواناً لفصل فى كتابه "الإسلام كبديل"، وبين كيف تعامل الإسلام مع القانون الدولى للحرب على أساس الآيات القرآنية، وانتهى إلى القول بعد استعراض هذه الآيات "فإذا نظر القارئ إلى هذه الخلفية نظرة متأنية، وعرف أن الإسلام يدعو للسلام فرضاً مفروضاً، ويحرم العدوان، ويستنكر كل حرب عدوانية، فإنه سيفهم الآيات التى بترها عن سياقها هانز فوكنج وتخيرها ليبرهن بها على ما زعم، ولقد نبه من قبل محمد

أسد عام ١٩٨٠ على أهمية السياق، الذى يجب أن يأخذه المرء فى الحسبان قبل استنطاق الآية على غير ما تنطق به (الإسلام كبديل ص ٢٣٤ من الترجمة العربية).

ممارسة موقف الإسلام من الصراع فى تاريخ الحضارة العربية الإسلامية.

شهدت فترة البعثة المحمدية وبخاصة فى العهد المدنى ممارسة رسول الله صلى الله عليه وسلم لموقف الإسلام من الصراع، فقدمت أنموذجاً احتذى المسلمون به، وقد سار الخلفاء الراشدون وفق هذا الأنموذج، وضربوا أمثلة عملية عليه، ومن بين هذه الأمثلة وصية أبى بكر الصديق رضى الله عنه ليزيد بن أبى سفيان "وإنى موصيك بعشر/ لا تقتل أمرأة ولا صبياً ولا كبيراً هرما، ولا تقطعن شجرا مثمرا، ولا تخربن عامرا، ولا تعقرن شاة ولا بعيرا إلا لمأكلة، ولا تحرقن نخلا ولا تغرقنه ولا تكلل ولا تجبن" (نيل الأوطار: ٢٤٨/٧ نقله وهبه الزحيلى فى كتابه العلاقات الدولية فى الإسلام). واستمرت هذه الممارسة النبوية لموقف الإسلام من الصراع مصدر هداية للتابعين وللفقهاء فى مختلف العصور، وحرص المؤرخون على إبراز الأمثلة المشرفة التى جاءت على هداها، ومن بين هذه الأمثلة ما ذكره ابن الأثير فى كتابه الكامل فى التاريخ من قصة أهل سمرقند، وما ذكره البلاذرى فى فتوح البلدان، حين شكوا إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز قتال قتيبة بن مسلم الباهلى لهم دون إنذار فحكم قاضى الخليفة سليمان بن أبى السرى بخروج العرب المسلمين من أرض أهل سمرقند إلى معسكراتهم ومن ثم يتباحثون فى أمر الصلح أو الحرب وفقاً لتعاليم الإسلام.

لعل من أبرز ما سجله تاريخ العمران الحضارى العربى الإسلامى على صعيد "الصراع" هو اسهام للفقهاء المسلمين فى بلورة "قانون دولى إسلامى". وقد عنى مجيد خدورى بدراسة هذا الإسهام فى كتابه "القانون الدولى الإسلامى" الذى قدم فيه كتاب السِّير للشيبانى، فالأنظمة القديمة التى سبقت الإسلام لم تكن "دولية" لأنها فشلت فى إدراك مفهومى المساواة والمعاملة بالمثل القانونيين، على حد قوله، وحين ظهر الإسلام وبفضل دعوته الشاملة للبشرية جمعاء استشعرت الدولة الإسلامية الحاجة لبلورة القانون الدولى الإسلامى الذى هو "ليس نظاماً منفصلاً عن الشرع الإسلامى، بل هو امتداد له، والغاية منه تنظيم علاقات المسلمين بغير المسلمين سواء كان ذلك

ضمن البلاد الإسلامية أو خارجها". وقد فرض المسلمون هذا ا لنظام القانونى على أنفسهم وكانت أحكامه الخلقية أو الدينية تلزم المسلمين "وإن كان بعض ما فيه من قوانين ليس فى صالحهم". وهكذا لم تكن قوة "السَّير" الملزمة مبنية أساسا على نوع من المعاملة بالمثل بل كانت انطلاقاً من مبادئ واضحة محددة جاء بها الإسلام. وهذا ما جعلها تنجو من الكيل بمكيالين. ويلاحظ خدورى أن الإسلام كان يفرض على المؤمنين المسلمين أن يحيوا حياة منسجمة مع الشرع الإسلامى ومع المبادئ الخلقية الإسلامية داخل حدود الدولة الإسلامية وخارجها، وأن الإسلام انتشر بواسطة التجارة والعلاقات الثقافية التى اقامها المسلمون عبر حدود الدولة الإسلامية. ومشهور المثل الذى يقدمه انتشار الإسلام فى جزر الهند الشرقية على أيدى التجار المسلمين الذين سألوا شعوب تلك الجزر عن أحكام التعامل التجارى عندهم، وعرضوا عليهم أحكام الإسلام فى هذا التعامل فسعدوا بها وأصبحوا مسلمين.

لقد عمد بعض الفقهاء المسلمين فى ظل الظروف التاريخية التى عاشوها إلى تقسيم العالم إلى دار الإسلام ودار الحرب، ولكن فقهاء مسلمين آخرين طرحوا دار العهد أو دار الصلح أيضا، ودار العهد هى جملة الإقاليم التى عقدت عهداً مع المسلمين، وعدد هؤلاء الفقهاء واجبات دار الإسلام تجاه دار العهد التى من بينها حمايتها من أى عدوان خارجى حتى لو كان القائم بهذا العدوان فئة من المسلمين المنشقين، والحفاظ على حرية المعاهدين وعدم التدخل فى شؤونهم الخاصة، واحترام المعاهدين فى أشخاصهم وأموالهم وحرمة منازلهم، والحفاظ على الحرية الدينية لهم، كما أوضح د. إحسان الهندى فى كتابه "الإسلام والقانون الدولى". ويوجز خدورى فهمه لنظرية الجهاد فى الإسلام بأن هدف الجهاد نشر الدعوة وإشاعة حكم الله سبحانه فى العالم أجمع. وهو بمعناه الشامل لم يكن بالضرورة دعوة إلى العنف أو القتال الفعلى، إذا أن الإسلام يستطيع أن يبلغ غايته عبر الوسائل السلمية، وفى وسعنا اعتباره كفاحاً بالحجة والسيف". وقد سبق أن أوضحنا متى يكون الكفاح بالسيف وفقاً لتعاليم الإسلام. وقد عنى عدد من الباحثين الغربيين بدراسة كتب "السَّير"، و"السَّير" جمع سيرة وبه سمى الكتاب الذى يبين سيرة المسلمين فى المعاملة مع المشركين من أهل الحرب ومع أهل العهد منهم من

المستأمنين وأهل الذمة ومع المرتدين، ومع أهل البغى الذين حالهم دون حال المشركين وإن كانوا جاهلين وفى التأويل مبطلين" كما عرفها السرخسى فى كتاب المبسوط، وقد راجع هذا الكتاب جوزيف هامر فون بورجستال عام ١٨٢٧ الذى وصف الشيبانى مؤلف السير بأنه هيوجو جروشيوس المسلمين. وجروشيوس هو العالم الهولندى الذى تناول فى مؤلفاته موضوع السلم والحرب. وقد سبقه الشيبانى بثمانية قرون حيث توفى جروشيوس عام ١٦٤٥م بينما كانت وفاة الشيبانى عام ٨٠٤م. ويتتبع خدورى خلفاء الشيبانى فى كتابة السير، ويقرر أن المعاهدة التى عقدها السلطان سليمان القانونى سنة ١٥٣٥ مع ملك فرنسا فرنسيس الأول أبرز أداة تضمنت الاعتراف بأن السلم هو القاعدة التى تنظم علاقات المسلمين بغيرهم من الشعوب.

تأثرت ممارسة المسلمين لموقف الإسلام من الصراع بالظروف التاريخية التى مروا بها، وقد أدى قيام الدويلات فى اطار الدولة الإسلامية إلى التوصل لاتفاق ضمنى مع الجيران غير المسلمين ينظم العلاقات بينهما على أساس المساواة والمصالح المتبادلة والتعامل بالمثل. وبقى غالبية الفقهاء يؤكدون على ضرورة التزام المبادئ التى جاءت بها تعاليم الإسلام ومنها مبدأ العدد ومبدأ الشورى، وقد حفظ لنا التاريخ أمثلة رائعة على هذا الالتزام من أشهرها فتوى شيخ الإسلام فى عهد السلطان سليم الأول العثمانى بشأن عدم جواز إكراه أهل الكتاب الذين يخضعون للحكم الإسلامى على اعتناق الإسلام، لأن الشريعة الإسلامية تقول ببقائهم على دينهم وان يمارسوا حرية شعائرهم الدينية، واستوقف هذا المثل الأستاذ الأمريكى البرت هو لا يبير Albert Lybyer Howe فى كتابه The Government of the Ottoman Empire in the time of Suleiman the Magnificent (1913 Harvara) (حكومة الإمراطورية العثمانية فى عهد سليمان الرائع)، فخص بتعليق واف أورده عبد العزيز الشناوى فى كتابه "الدولة العثمانية – دولة إسلامية مفترى عليها" حول التزام هذه الفتوى. وهذه الأمثلة الرائعة لا تعنى عدم وجود أمثلة أخرى على ممارسة لم تلتزم، إذ وجد منها أيضا كثير وصدرت فتاوى كثيرة تبرر أفعالاً تعسفية قام بها الحكام أصدرها مفتون استمالتهم السلطات، ولكن الأمثلة الرائعة هى التى بقيت

تلهـم المؤمنـين وتذكـر بـأنموذج الســيرة النبوية.

جديد جد على صعيد الممارسة بعد انهيـار الدولـة العثمانيـة والغـاء الخلافــة الإسـلامية وبـروز الـدول القطريـة فــى دائرة الحضارة الإسلامية على نمط الدولة الوطنية الأوروبيـة. وذلـك بفعـل هيمنـة الغرب علـى هـذه الـدول ووضـع نظـام علمانى تسـير عليـه مستمد مـن النظـام العلمـانى الغربـى تـأثرت بـه غالبيتهـا، وهكذا تساهل البعض فى أمر العلاقـات الخارجية، ودعا البعض إلى فصـل الديـن عن الدولة فصلاً تاماً، ودعا بعض آخر إلى إقامـة نظـام إسـلامى ضمـن إطـار المجموعة الدولية، ومن أبرز القائلين بهذا الرأى الأخير عبد الرزاق السنهورى فـى كتابـه "الخلافـة". وآل الأمـر إلى ربــط الإسلام بقضية السـلام والامـن العـالميين على حد قول مجيد خدورى..

تفاعل موقف الإسلام من الصـراع مع ا لواقع القائم فى عالمنا.

لافـت النظـر أن الفكـر الإســلامى نشط فى علامنا المعـاصر، عـالم مـا بعـد الحرب العلمانية الثانية، فى إمعان النظـر وإعمال الفكر فى الصـراع المحتـدم على صعـد عـدة فـى العـالم، وعنـى بدراسـة النظـام الـدولى القـــائم وبالتفـاعل مــع حقائق الواقع، واستشعر الحاجـة لقيامـه بـدوره فـى طـرح رؤيـة إسـلامية لحــل الصـراع وبلـوغ السـلام القـائم علــى العـدل. ويمكننـا أن نرصـد علـى هـذا الصعيد ثلاث أفكار تبلورت لديه.

الفكـرة الأولى: أن الإســلام قـادر على التعايش مع العقائد الأخـرى، وهـو مؤهـل لأن يقـدم إسـهاماً متمـيزاً فـى القـانون الـدولى والمعـاملات الدوليـة، وذلك من خـلال تـأكيده على المبادئ الأخلاقية فى التعامل، واعتمـاده معيـاراً واحداً فى إقامة العـدل الـذى ينبغـى أن يكون جوهر النظام الـدولى لأنـه أساس الملك، **﴿ولا يجر منكم شنآن قوم علـى ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقـرب للتقـوى، واتقوا اللـه إن اللـه خبيرٌ بما تعملون﴾** [المـائدة: ٨]. ولقـد درس عـدد مـن المفكريـن المسـلمين أزمـة القيـم التـى تتحكم فى النظام الـدولى، وأحـاطوا بما سببته مـن كـوارث لشـعوب العـالم فـى النصف الأول من القرن العشرين الـذى شـهد انـدلاع حربـين عـالميتين وفـى النصف الثانى الذى شهد احتدام الحرب البـاردة وتفجـر عشـرات الحـروب فـى جهات مختلفة من عالمنا، فطرحوا موقف الإسلام من الصراع والمبادئ التى تحكـم التعـامل مـع الآخريـن فـى نظـر التعـاليم الإسـلامية، ومثـل علـى ذلـك مـا كتبـه محمد إقبال فـى "تجديـد الفكـر الدينـى"

وما كتبه مالك بن نبى فى "الإفريقية الأسيوية". ومن الملاحظ أن بعض الدول فى دائرة الحضارة العربية الإسلامية تبنت فى المحافل الدولية مواقف من بعض القضايا المطروحة تنطلق من هذه المبادئ، وأبرز مثل يعيشه العالم هو الدفاع القوى عن حق مقاومة الاحتلال الذى تؤكده الشرعية الدولية وتعمد قوى الهيمنة إلى إنكاره ملصقة بممارسيه المقاومين تهمة الإرهاب. وقد رأينا كيف أدان بيان القمة العربية الأخيرة التى انعقدت فى القاهرة فى يونيو -حزيران ١٩٩٦ كل أشكال الإرهاب وميزت فى الوقت نفسه بين الإرهاب ومقاومة الاحتلال مؤكدة أن هذه المقاومة حق شرعي يجب أن يصان ويحترم وليست إرهاباً، ومثل آخر هو فضح اعتماد قوى الهيمنة الدولية معيارين فى التعامل، ويلقى هذا التوجه تجاوباً متناسياً من قبل عامة الناس من مختلف الشعوب التى تدرك بفطرتها أن أساس العدل وجوهره هو أن لا ترضى للأخر ما لا ترضاه لنفسك، وأن تحب لأخيك الإنسان ما تحب لنفسك، وقد أوضح الفكر الإسلامى المعاصر أن مشاركة الدول فى دائرة الحضارة العربية الإسلامية فى التوقيع على الإتفاقات الدولية يعنى أن المسلمين يعيشون مع من لا يحاربهم فى دار العهد.

الفكرة الثانية: أن الإسلام بطبيعته يحث على الحوار الهادف لتحقيق التعارف وصولاً إلى التعاون على البر والتقوى بين الأمم والشعوب والدول والتجمعات الإقليمية، وأن حاجة عالمنا ماسة إلى هذا الحوار فى ظل احتدام صراعات كثيرة فيه، وأن المسلمين من ثم مدعوين إلى مباشرة هذا ا لحوار، ويمكننا أن نرى بوضوح إقبال المسلمين فى عالمنا على صور مختلفة من الحوار، فهم يشاركون فى حوارات دينية مع المسيحيين واليهود واتباع أديان أخرى من بوذيين وهندوسيين وشنتويين، وهم يشاركون فى حوارات إقليمية حكومية مثل الحوار العربى الأوربى، وهم يشاركون فى حوارات فكرية غير حكومية حول موضوعات وقضايا حيوية، وقد أسهم عدد من المفكرين المسلمين فى شرح ظاهرة الحوار هذه، والإحاطة بها، وتوضيح أهداف الحوار وعوامله وأساليبه ونتائجه، وكان لكاتب هذه الورقة إسهام متواضع على هذا الصعيد فى كتابين "الحوار العربى الأوروبى" و"عمران لا طغيان" وفى كتاب تحت الطبع عنوانه "تجديد الفكر استجابة لتحديات العصر".

الفكرة الثالثة: أن الفكر الإسلامي يتابع ما تقوم به مراكز بحثية تابعة لقوى الهيمنة الدولية من تنظير لتفجير صراعات في عالمنا، ومن تحريض على الإسلام ووصفه بأنه الخطر الأكبر على الحضارة الغربية، وكذلك على الكونفوشوسيه حضارة الصين، ولافت للنظر أن الفكر الإسلامي لم ينجر في غالب الأحيان إلى موقف رد الفعل على هذا التحدى، بل اتخذ موقف الاستجابة الفاعل مؤكداً على حرصه على الحوار بين الحضارات وتعارف الثقافات وشارحاً حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ومتجاوباً مع حرص بعض الغربيين على رفض دعاوى العداوة للإسلام ومتعاوناً معهم. وقد رأينا هذا بوضوح في موقف الفكر الإسلامي من نظرية صدام الحضارات التي طرحها صموئيل هنتنجتون وساندها روبرت كابلن الذى كتب مؤخراً "نهايات الأرض، رحلة إلى فجر القرن الحادى والعشرين" وقدم عرضاً لهذا الكتاب عاطف الغمرى فى أهرام ١٩٩٦/٧/٢.

كما رأينا ذلك بوضوح في ردود عدد من المفكرين الأوروبيين على هذه النظرية في عديد من الندوات الفكرية، ومثل عليها ندوة "الإسلام وأوربا" التى عقدت فى ١٩٩٦/٦ فى الأردن بمشاركة عدد من المعاهد السويدية البحثية.

وبعد..

فإن الفكر الإسلامي الذى ينهل من معين الوحى الإلهى ويتفاعل مع الواقع القائم بإمعان النظر فيه وإعمال الفكر يتشوف رؤية مستقبلية يكون للإسلام فيها دوره الفاعل فى إقامة نظام عالمى قائم على العدل، وفى تحديد ماهية الصراع فى عالمنا على أساس من القيم العلا، فهو في حقيقته صراع بين العدل والجور، والتعارف والتناكر، وتعاون على البر والتقوى وتعاون على الإثم والعدوان، وحق وباطل.. بين قوى هيمنة دولية يحكمها طغاة وقارونيون جدد وقوى المؤمنين الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ويتطلعون إلى عالم يسوده السلام المستتب القائم على العدل. ومن هنا فالحوار ليس بين شرق وغرب ولا بين هذه الدولة وتلك ولا بين شمال وجنوب وإنما هو بين الفئة المؤمنة الساعية للعدل والقوى الطاغوتية، والفئة المؤمنة فيه تخاطب الناس وتدعوهم بالتى هى أحسن ولا تعتدى، ولكنها ترد العدوان وهى تلتزم بتعاليم الوحى الإلهى فى التعامل مع الآخر، ونصب عينها أن السلم هو الأصل وأن الحرب العادلة هى

عند الضرورة لرد الاعتداء ورفع الظلـم، وهى مدركة أن السلام يمكن أن يتحقق إذا تعامل الناس على أساس مـن ا لندية لتلبيـة مصـالحهم المشـتركة الحيويـة ووضعوا الميزان وأقـاموا الـوزن بالقسـط ولم يخسروا الميزان. كما أنها واثقـة مـن انتصار الحق ﴿**ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوى عزيز**﴾ [الحج: ٤٠].

○ ○ ○



تقييد السلطة بين النموذجين الإسلامى والغربى

هشام أحمد جعفر(*)

تقديم:

الأصل فى أى نظام سياسى أنه مجموعة من قواعد عمل وصيغ تنظيمية يرتكزان إلى قيم وفلسفات تأتى جميعاً لحل المشكلة السياسية، ومن هنا فإن تقويماً صادقاً لنظام سياسى ما يتعين أن يتمثل فى تقويم قدرته على تقديم الحلول الفعالة لهذه المشكلة، وهكذا فإن موضوع هذا البحث يقتضى البدء بتحديد مضمون المشكلة السياسية حتى يتناول الباحث فى ضوء هذا المضمون معايير الحل الغربى المعاصر، متمثلة فى المبادئ والأشكال التنظيمية التى تشكل مرتكزات ودعائم النظم السياسية الغربية المعاصرة ولكى نرى إلى أى مدى أفلح النسق فى تحقيق الحل الأمثل للمشكلة السياسية.

وحتى إذا ما انتهى الباحث من ذلك انتقل إلى دراسة النموذج الإسلامى فى حله للمشكلة السياسية من خلال القواعد العامة والقيم الحاكمة التى يمكن استقراؤها من الأصول (قرآناً وسنة) والصيغ التنظيمية التى قدمتها الخبرة التاريخية الإسلامية كحل للمشكلة السياسية.

وعلى هذا فإن هذا البحث ينقسم

(*) باحث سياسى.

إلى ما يلى:

أولاً: جوهر المشكلة السياسية من خلال دراسة طبيعة الدولة الحديثة.

ثانياً: مقارنة بين كل من النموذجين الغربى والإسلامى فى حله للمشكلة السياسية من خلال الأشكال التنظيمية والقواعد الحاكمة والمناهج التى يستند إليها كل منهما فى تعامله مع المشكلة السياسية.

أولاً: جوهر المشكلة السياسية(1)**:**

إن صلب المشكلة السياسية ينطلق من أنه ما من إنسان إلا وفى طبعه درجة من الرغبة فى التسلط على الآخرين، وإن تولى السلطة بما يتضمن من احتكار لأدوات العنف فى المجتمع يهيئ بالتدلى بتلك الرغبة إلى التعسف فى استعمال السلطة، بل وإلى الانحراف بها، ومن هنا تبرز المشكلة السياسية بمضمون قوامه: ما الوسائل التى إن اتبعت حالت دون ذلك التسلط؟

بعبارة أخرى: إن السلطة السياسية ضرورة اجتماعية يقتضيها قيام المجتمعات الإنسانية وقدرتها على الاستمرار، غير أن هذه الضرورة الخيرة قد تجاوز مقتضيات خيريتها بأن تنطلق بما أوتيت من احتكار لأدوات العنف إلى الاستبداد، وهنا تظهر المشكلة السياسية بمضمون مؤداه: ما الوسائل التى إن اتبعت أوقفت قوة السلطة عند خيريتها؟

ويضاف إلى نزوع الأفراد نحو التسلط طبيعة الدولة الحديثة التى تتصف بالسمات التالية:

١- تضخم أجهزة الدولة وتشعبها حتى وصلت إلى مختلف أنشطة الحياة، فالدولة لم تعد تملك أدوات "العنف المشروع" فقط، بل أصبح لها القدرة على التلاعب بالعقول وإعادة تشكيلها بما تملك من أدوات وأجهزة التعليم والإعلام.

٢- تشكل قطاع اجتماعى واسع من موظفى الدولة المتعايشين من العمل فى أحد أجهزتها، حتى أصبح ضخماً عدداً، وضخماً قدرة وسلطة وصلاحيات، ولم يعد هذا القطاع وسيلة لتصريف أمور الدولة والمجتمع، وإنما أصبح أيضاً شيئاً قائماً بذاته ولذاته، وأصبح حالة تقتضى الخروج على المجتمع بكل فئاته والتحكم بالدستور والقانون.

٣- ينزع الواقع الموضوعى والنفسى لأجهزة الدولة وأفرادها من القمة حتى القاعدة، نحو التضخم وزيادة السلطة والصلاحيات والارتفاع فوق المجتمع وإخضاعه، ويتفاقم هذا الأمر إذا امتلكت الدولة أدوات الإنتاج

وأصبحت قيمة على تسيير اقتصاد الأمة وفق خططها وتحت إشرافها.

بعبارة أكثر وضوحاً:

- الدولة تملك هامشاً عريضاً من التحرك خارج الطبقات والمجتمع، بل فوق الطبقات والمجتمع فى أكثر الأحيان.

- الدولة تنزع دائماً نحو توسيع الصلاحيات وتعزيز السلطان والتحكم فى المجتمع.

- الدولة تنزع دائماً نحو مزيد من مركزة السلطة، فالقانون الذى يحكم طبيعة الدولة -أية دولة- هو الاتجاه والميل نحو توسيع الصلاحيات ونحو التحكم فى المجتمع، ونحو التحول إلى قوة فوق المؤسسات والمجتمع، بل فوق الدستور والقانون، وهذا ما جعل الصراع بين اتجاه الدولة نحو السيطرة واتجاه المجتمع عموماً، خصوصاً القوى الاجتماعية الأقوى يشكل قانونًا ملازماً للعلاقة بين الدولة والمجتمع.

ويلاحظ أول ما يلاحظ من بسط إشكالية العلاقة بين الدولة والمجتمع أن القانون الموضوعى أو السنة الجارية، يتمثل بوجود تجاذب متعاكس بينهما (الدولة والمجتمع) تكون الغلبة فيه للدولة عموماً، عدا بعض الفترات قصيرة العمر التى تهب فيها عواصف الانتفاضات الشعبية والتغيير الثورى، أو فى فترات بناء الأنظمة الجديدة أو إذا كان المجتمع يملك قدرات اقتصادية واجتماعية وتنظيمية وسياسية وأيديولوجية وثقافية تسمح له بالتحدى والموازنة مع قدرة الدولة، بينما يميل الميزان فى مصلحة الدولة فى حالات الحروب الخارجية أو إعلان حالة الطوارئ والحالات التى يسيطر فيها الجيش أو الحزب الواحد على الدولة[٢].

والخلاصة: أن سمة نزوع الأفراد نحو التسلط على الآخرين وسيطرة الدولة على المجتمع تتطلب وجود قيم وأشكال تنظيمية تخلق توازناً بين السلطة باعتبارها ضرورة اجتماعية وبين حرية الأفراد، ويمتد هذا التوازن ليحكم علاقة الدولة بالمجتمع ويمنع من تحقيق غلبتها عليه.

ثانياً: حل المشكلة السياسية بين النموذجين الغربى والإسلامى:

إن عقد المقارنة بين كل من النموذج الغربى والنموذج الإسلامى فى تعاملهما مع المشكلة السياسية، ينقسم فى نظر الباحث إلى جزأين، يتعلق أولهما: بمنهج تعامل كل منهما مع المشكلة السياسية بينما يختص الثانى: بالأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية التى اضطلعت ببلورتها الخبرة التاريخية لكل منهما.

١ – منهج التعامل مع المشكلة السياسية:

إن نقطة الارتكاز فى هذا المنهج تتمثل فى الموقف من "حاكمية الله" باعتبارها النقطة المرجعية التى يتم الاحتكام إليها من خارج الجماعة، بعبارة أخرى فإن الأساس الفلسفى الذى يستند إليه النموذج الغربى فى تعامله مع المشكلة السياسية وسائر المشاكل الأخرى يكمن فى موقفه من الخالق وجوداً وعدماً، وما علاقته بالإنسان والواقع المادى؟

فالنموذج الغربى يستبعد الله من النموذج المعرفى، ومن ثم من النموذج الأخلاقى ومن عمليات التعامل مع الواقع (الحياة الدنيا) ويخضعها جميعاً للقوانين الطبيعية الكامنة فى المادة، حتى وإن اعترف به على مستوى القول، بمعنى عدم إنكار الخالق بشكل قاطع ومباشر، ويترتب على ذلك استبعاد كل القيم المطلقة والمثاليات والقيم الخلقية من النموذج المعرفى ومن التعامل مع الواقع المادى.

إلا أن النتيجة الأهم التى تتعلق بما نحن فيه (المشكلة السياسية) أن الضمانات التى يقدمها النموذج الغربى هى من صنع الجماعة وتقع جميعاً فى داخل النظام القانونى للدولة ذاته، تتقرر داخل أجهزة الدولة ومؤسساتها ويصبح سند الالتزام بطاعة السلطة فى مجرد الاقتناع بأن القواعد الوضعية الصادرة عن الدولة قد تمت طبقاً للإجراءات المحددة لذلك فى نظامها القانونى والدستورى[٣]، بعبارة أخرى: فالدولة تصبح المطلق وصالحها أو ما يسمى بالصالح العام يصبح هو الهدف النهائى من حركة المجتمع، فعلم السياسة الغربى خصوصاً منذ مكيافيللى وهوبز يؤكد أنه لا توجد أهداف نهائية ولا غايات مطلقة لوجود الإنسان، فالخير هو مصلحة الدولة العليا، ومن ثم فلا يمكن الحديث عن ضمانات تقيد سلطان الدولة المطلق، فالشرعية فى الفقه القانونى الغربى يشير مدلولها الدقيق إلى شرعية السلطة القائمة من حيث صلاحيتها كسلطة للأمر الذى يستوجب التكليف بالطاعة، وأن الشرعية لذلك تقع فى جملتها ووفقاً لهذا الفقه فى مجال الفلسفة السياسية (الأيديولوجيا)، ومن ثم فى مجال سابق على مجال المشروعية التى تعنى فى إطار الدولة الغربية الحديثة، قيام السلطة من ناحية، وقيام نظام قانونى من ناحية أخرى، والتزام الأولى بذلك النظام فى كل ما يصدر عنها، ومن هنا فإن المشروعية ككل فى ظل الدولة الغربية

الحديثة- هي من شأن النظرية القانونية للدولة، بينما تقع الشرعية بكل قضاياها في خارج الإطار القانوني للدولة، وهي وفقاً لهذا الفقه سابقة في الوجود عليها؛ لأن الشرعية تدور حول مدى صلاحية السند الذي يرتكز إليه النظام القانوني للدولة في جملته.

ولقد تمثلت ضمانات مبدأ الشرعية في الدولة الغربية المعاصرة في ضمان قانوني صرف يتحرك في إطار النظام القانوني للدولة ذاته ويتقرر مصيره داخل أجهزتها ومؤسساتها، إنه نظام الرقابة على دستورية القوانين، وهي إما أن تمثلها هيئة سياسية تقوم على التحقق مسبقاً من دستورية القوانين، وليس يخاف أن انحراف هذه الهيئة أمر متصور تبعاً لكونها هيئة سياسية، وإما أن تستند هذه الرقابة إلى هيئة تضامنية تمارسها، وليس يخاف أن الهيئات التضامنية القائمة على تلك الرقابة هي في النهاية من أجهزة الدولة(٤).

والخلاصة في شأن الرقابة على دستورية القوانين أنها تقع في داخل النظام القانوني للدولة وتتحرك في إطاره، فكيف تكون رقيبة على الشرعية بالمدلول الدقيق لها، أي تلك القيم الأساسية والأهداف العليا للدولة التي هي في ذلك التصور الغربي للشرعية سابقة على ذلك النظام.

جملة القول في شأن الشرعية كدعامة أولى لنظام الدولة الغربية المعاصرة أنها تقف عند مجرد المشروعية في إطار النظام القانوني للدولة فلا تتجاوزه تاركة بذلك مضمون الشرعية الدقيق من غير ضمانة حقيقية، وهكذا ينتهي الأمر في ظل الدولة المعاصرة إلى مشروعية بمدلول ضيق، وضمانة وضعية هزيلة هي الرقابة على دستورية القوانين التي مؤداها الموضوعي هو التزام الدولة بنظامها القانوني الذي هو من وضع أجهزتها ثم الاحتكام إلى هيئات تنتمي إليها أيضاً في شأن مدى التزامها بذلك النظام، فهي عادلة طالما التزمت بنظامها القانوني الذي هو من وضعها والذي تستطيع التعديل والتبديل فيه كلما شاءت(٥).

أما الضمانات في النموذج الإسلامي فهي "ضمانات شرعية" مستمدة من الشريعة لا من قرارات الأغلبية، وبذلك لا تكون تحت رحمة سلطة الأغلبية أو من هو قادر على تشكيل وصنع هذه الأغلبية بالأساليب والوسائل المختلفة، فهي مبادئ ثابتة تفرضها الشريعة وتتأسس على العقيدة وتلتزم بالأخلاق الثابتة، وهذا يحميها

من الانحراف والتحول، وهذه الطبيعة الإلهية للضمانات أو المبادئ التى تحكم حل المشكلة السياسية تحول الضمانات إلى التزامات قِبل الله ورسوله، أو بتعبير آخر يجعل منها "ضرورات" و"حرمات" لا مجرد حقوق(٦)، ضرورات تدخل فى إطار الواجبات الدينية التى لا سبيل لحياة الإنسان- حياة تستحق معنى الحياة- بدونها، ومن ثم فإن المحافظة عليها ليس مجرد حق للإنسان، بل هو واجب عليه أيضاً يأثم هو ذاته فرداً أو جماعة إذا هو فرط فيها، ذلك فضلاً عن الإثم الذى يلحق كل من يحول بين الإنسان وبين تحقيق هذه الضرورات.

وأهمية الطابع الإلهى لهذه الضمانات أو المبادئ أن المجتمع الخاضع للشريعة تخضع فيه الدولة أيضاً بجميع سلطاتها ونظمها وأجهزتها لهذه المبادئ، فلا تستطيع أن تعطلها بتغيير الدستور والقوانين. إن هذه الصفة الإلهية هى للشريعة فقط وليست للحكومة أو الدولة، وينتج عن ذلك أن القداسة والخلود والثبات يكون صفة للمبادئ التى قررتها الشريعة والضمانات التى قدمتها، ولا يجوز خلع هذه الصفة (الإلهية) على الهيئات أو السلطات التى تنفذها، بل إنها جميعاً هيئات وسلطات مدنية تنوب عن الجماعة وتعمل باسمها، وتلتزم هى أيضاً بالخضوع لمبادئ الشريعة بما يعنيه ذلك من عدم إمكان قيامهم بتغييرها أو تبديلها.

والحاكمية التى تعنى أن الله مصدر جميع الأحكام التكوينية والتشريعية، ليست مقيدة لسلطة الدولة فقط، بل ولسلطة الأغلبية فى النظام الديمقراطى(٧)، ومن ثم فلا تستطيع الأغلبية بما أوتيت من سلطات تنفيذيه وتشريعية- أى فى المجالس التى تتكون بغرض التشريع- أن تبدل فى هذه الضمانات أو تزيد أو تنقص منها، فالحاكمية تعنى تقييد سلطة المشرع الوضعى وحماية الأفراد والمجتمعات من طغيان الحكام الذين يتخذون القوانين وسيلة لفرض سلطانهم واستبدادهم، وهذا هو معيار التفرقة بينها وبين "سيادة القانون" الذى يعنى حماية الأفراد والمجتمع من مخالفة مؤسسات الدولة وحكامها للقوانين الوضعية التى أصدرتها السلطات المختصة فى الدولة، ولكن يبقى الباب مفتوحاً للحكام أو الأغلبية لإصدار القوانين الوضعية التى تغطى الاستبداد والطغيان بصورة قانونية.

بعبارة أخرى، فإن الفرق بين سيادة الشريعة وسيادة القانون هو أن المبدأ الأول تلتزم به السلطة التشريعية

الوضعية (كالبرلمان أو رئيس الدولة أو أي هيئة أخرى خاضعة أو ممثلة له)، أما المبدأ الثاني فتلتزم به السلطة التنفيذية ولا تلتزم به السلطة التشريعية؛ لأن وظيفتها هي صنع القوانين وتعديلها، ولا يعتبر هذا التعديل خروجاً عليه[٨].

وكنتيجة لكون الدولة خاضعة للشريعة تكون الصحة، صحة القوانين مقترنة بمواطأة المبدأ الذي تتخذه الجماعة عقيدة متحققة بصرف النظر عن جهة الإصدار، فلو أجرى أحد الأفراد أو أحد صغار العمال تصرفاً موافقاً للشريعة ومخالفاً لأمر الخليفة، صح تصرف الفرد أو العامل ولم يعتد بما أصدره أمير المؤمنين؛ لأنه باطل لمخالفته للشريعة[٩].

ولا يقتصر تقييد الحاكمية لسلطات الدولة وسلطان الأغلبية، بل يمتد ليشمل جميع المجتهدين والاجتهادات الفقهية مما يضفي على الضمانات التي تقر حقوق الأمة وحريات الأفراد وتمنع الاستبداد ثباتاً وقداسة تخضع لها جميع الاجتهادات (في الفقه) كما تلتزم بها الدولة وحكامها في السياسة.

وهكذا فإن النتيجة العملية لمبدأ الحاكمية هي أن الأساس الذي يقوم عليه نظام الحكم الإسلامي مستمد من مصدر أعلى من الدولة ومهيمن عليها، فليست الدولة الإسلامية أو الأغلبية فيها أو مجتهدوها أحراراً في تقييد أو إلغاء المبادئ الشرعية التي تحدد مقومات الحكم الشرعي أو خصائصه أو أصوله، وإذا فعلت إحدى الدول أو الحكومات أو أحد الأطراف ذلك وهو ما يحدث من حين لآخر، فإن هذا الطرف يخرج في نظر جمهور المسلمين عن حدود الشرعية، ويلتزمون جميعاً أو من يملك القدرة على ذلك السعي لتصحيح الوضع المخالف للأحوال والمبادئ الشرعية.

كما أن إعمال مبدأ الحاكمية يرفع من قيمة الأحكام المستمدة منها، ويجعل تنفيذ تلك الأحكام والالتزام بطاعتها طاعة للخالق المعبود، وبذلك تصبح للمبادئ الشرعية والضمانات التي تتأسس عليها قداسة وحرمة تضمن الالتزام بها وتعصم المؤمنين من الخروج عليها أو مخالفتها؛ لأن الوازع الديني والعقدي هو الذي يقوم بالدور الأول والأساسي لالتزام الناس باحترام الشريعة والتزام أوامرها ونواهيها التزاماً طوعيًّا.

بعبارة أخرى، فإن الضمانات- ضمانات تقييد السلطة في النموذج الإسلامي لابد أن تتأسس على الوازع الديني والعقدي، وهذا يفرض منهجاً مختلفاً في التعامل مع المشكلة السياسية، فلابد أن نبدأ أولاً بإصلاح خلق الأفراد

وسلوكهم وعقيدتهم، ثم بعد ذلك تعدل النظم والدساتير والقوانين لتضيف إلى الضمانات الدينية والأخلاقية ضمانات دستورية.

فصلاح المجتمع واستقامة أفراده، والتزامهم المنهج الخلقى الكامل هو الذى يكفل أن تحقق الضمانات فعاليتها، وأن تكون القرارات أو الإجراءات المستمدة منها عادلة وصالحة وراشدة.

فالشورى على سبيل المثال ليست مجرد ضمانة من ضمانات نظام الحكم العادل، بل هى فوق ذلك أساس البناء الاجتماعى للأمة؛ لأن نظام الحكم حتى ولو قام على الشورى فى اختيار الحكام لا تكون له قيمة إذا كان الأفراد الذين يتولون هذا الاختيار (الناخبون أنفسهم) غير صالحين لهذه المسئولية وغير قادرين عليها، ولا يمكن ضمان ذلك إلا إذا توفر لدى أفراد الأمة قدر كاف من الصلاح والاستقامة يزود جمهورها وغالبيتها بالحد الأدنى من القيم الخلقية والكفاءات والقدرات اللازمة لإقامة العدل والإحسان، أما إذا لم يتوفر لدى أغلبية الأمة هذا القدر من الخلق الصالح فإنها سوف تضع فى المسئولية من هو على شاكلتها من حيث القصور والنقص والانحراف أو العجز والفساد، ذلك أن الشورى ليست إلا مرآة الأمة ترى فيها صورتها وتبرز بها قدراتها وتجعل قراراتها متناسقة مع ما يشبه حالها ويتناسب مع مستواها العقدى والخلقى والفكرى[١٠].

إن فقه الشريعة لا يفصل القانون العام عن المبادئ المتعلقة بنظام المجتمع وعقيدته وقيمه الخلقية والدينية التى تحكم علاقات الأفراد[١١] ويتأسس منهجها على شحذ فعالية المبادئ الخلقية والروحية فى نفوس الناس مع إقامة الرادع الذى يوفره القانون وقواعده الملزمة، ولا يكتفى بأحدهما عن الآخر، ففى التصور الإسلامى لا تكون "المثالية" بديلاً عن وجود الضوابط التى تحكم الفعل البشرى فى سكناته وحركاته وحالات الضعف البشرى التى تعتريهم بسبب ما ركب فى جبلتهم من حب التسلط على الآخرين ﴿**كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى**﴾[١٢] إلا أنه فى نفس الوقت لا يمكن أن تكون الأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية بديلاً عن القيم فلا يعنى وجودها تحقق القيم فى أرض الواقع، بل لابد من الاطمئنان إلى تحقيقها لهذه القيم فى الواقع السياسى، ففى النظم العربية، على سبيل المثال، أصبح التنظيم بديلاً عن مبدأ حرية

الشورى بدلاً من أن يكون مكملاً وضماناً لها.

الأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية للتعامل مع المشكلة السياسية:

أوضح الباحث في الصفحات السابقة أن الأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية للتعامل مع المشكلة السياسية يجب النظر إليها في ظل مجموعة من القواعد تمثل المنهج الذى يتعامل به كل من النموذجين الغربي والإسلامي مع هذه المشكلة، بل وسائر المشاكل الأخرى.

أول هذه القواعد هو النظر لهذه القواعد وتلك الإجراءات في إطار الأساس الفلسفي الذى تستند إليه تلك القواعد وأشكالها التنظيمية، فالنموذج الإسلامي يعترف بالله ويجعل من الإيمان به سبحانه وبحاكميته نقطة الارتكاز التي تدور حولها وتتأسس عليها كافة مناحي الحياة الإنسانية، بينما لا يعترف النموذج الغربي بالله ويجعل من الإنسان مركز الكون الذى تدور حوله وتتأسس به كافة مناحي الحياة، ومن ثم فإن الضمانات في الأول "شرعية إلهية"، وفي الثاني وضعية بشرية.

ويرتبط الأمر الأول ويتعلق به أمر آخر له أهميته في هذا الصدد، إن الأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية يجب رؤيتها في ظل إطار متكامل من القيم التي يرسيها الأساس الفلسفي والتصور الاعتقادى، وهذا يعني في نهاية الأمر أن التنظيم لا يمكن أن يكون بديلاً عن القيمة أو المبدأ ككل، وأن المثالية لا تعني عدم وجود ضوابط أو قواعد نظامية أو أشكال إجرائية لمراقبة الحكام.

وفيما يلي يعرض الباحث لأمرين هما بمثابة حجر الزاوية في حل المشكلة السياسية في كلا النظامين: أولهما يتعلق بتوزيع السلطات في النظامين، وثانيهما يختص بالرقابة في النظامين.

أ- توزيع السلطات في النظامين الغربي والإسلامي:

"يتم توزيع العمل الواحد بين العديد من الأجهزة والمؤسسات فلا يستقل فرد أو مؤسسة واحدة بالعمل العام، وإنما يتناول العمل العام الواحد عدداً من الأجهزة يتداوله كل واحد منها في مرحلة محددة من مراحل تكونه حتى يصدر في النهاية ولكل من هذه الأجهزة سهم شائع في تكوينه وإصداره، وهذا التوزيع للعمل الواحد يمكن من مشاركة تخصصات فنية كثيرة ومتنوعة في إعداد العمل ودراسته من وجوهه العديدة، كما أنه يحفظ العمل

العام من أن يكون مستوعباً فى إرادة فردية واحدة أو فى إطار النظرة المحدودة لجهاز واحد، ويجعل مجال السلطة موزعًا على العديد من المؤسسات"(١٣).

وقد رؤى أنه إذا تركزت السلطة- سلطة إصدار القرار العام- فى مؤسسة وحيدة أو فرد واحد، فإنه يتولد ميل لدى هذه الجهة- مؤسسة كانت أم فرداً- لأن تضفى ذاتيتها على مكانتها فى إنشاء العمل العام الأمر الذى يؤثر فى مدى رعايتها للصالح العام للجماعة ككل عند النظر والتقرير.

والتعدد أو توزيع السلطات المقصود به هو تثبيت سلطة واحدة لإصدار القرار العام ولكنه يوزع هذه السلطة الوحيدة على العديد من المؤسسات بحيث لا تكتمل ممارسة السلطة الواحدة ولا يكتمل العمل العام الواحد إلا عن طريق نشاط هذه المؤسسات مجتمعة، فالتعدد هنا هو أقرب إلى التقسيم الموضوعى لأنماط العمل المختلفة بحيث يفيد تخصصاً لكل مؤسسة فى بعض مراحل العمل العام(١٤).

والتنظيمات الحديثة تنتهى إلى تحديد ثلاث جهات يتوزع عليها العمل العام أو النشاط العام، بحيث يكون من يصدر القرار أو يصوغ الإرادة العامة غير من ينفذ هذه الإرادة، غير من يشرف على صحة تطبيقها.

التصور الغربى لفكرة الفصل بين السلطات(١٥) إنما يرد من التصور الفلسفى للنظام الوضعى العلمانى، فحيث يكون النظام القانونى نظاماً وضعيًا مفصولاً عن التصور الدينى وجب أن تقام أبنيته ومؤسساته على توازنات بين العديد من هذه المؤسسات والهيئات، وهى توازنات تكفل القدر المعقول من الضبط المتبادل والتقييد المتبادل لهذه المؤسسات بعضها مع بعض، بحيث إن كلاً منها يحد سلطة الآخر ويقيدها، وفى هذا التصور فإن استقلال السلطة التشريعية يعتمد من الناحية النظرية على أنها ذات اتصال وثيق بالرأى العام وجماعاته فى المجتمع، واستقلال السلطة التنفيذية يعتمد على ما تملكه من قوة مادية من حيث المال أو وسائل العنف، أما القضاء فإن استقلاله يرد من التوازن الذى يقوم بين سلطة التشريع والتنفيذ، فالسلطة التشريعية تضع القوانين التى يطبقها القضاء، والسلطة التنفيذية هى التى تعتمد القضاة وتوفر لهم رواتبهم وتهيئ للوظيفة القضائية وجودها المادى، والقاضى يطبق قوانين السلطة التشريعية ويعتمد على السلطة التنفيذية فى تنفيذ أحكامه.

والسلطة التنفيذيـة محتاجـة دائمـاً إلى إقرار بشرعية تصرفاتها وسلوكها المادى وهو إقرار يَرِدُ إليها من خارجها، سـواء مـن السلطة التشريعية أو مـن جهـات القضاء، لذلك فهـى إن عينـت القـاضي فقـد صـارت كـل رقابـة منـه موضعـاً لإشرافه؛ لأنه يُحكم سلوكها فى ضوء ما أصدرته السلطة التشـريعية مـن قـرارات وقوانين.

لذلك فإن المشكلة تنشـأ فـى النظـام الوضعـى العلمـانى إذا مـا اندمجـت الوظيفتان التشريعية والتنفيذيـة، وكثيراً ما تندمـج فـى العـالم الثـالث، أو أمكـن استيعابهما معـاً فـى كيـان واحـد، فإنـه يكون قد أحبط بالوظيفة القضائيـة هـى الأخرى ويظـل اسـتقلال القضـاء معلقـاً بمشيئة من استوعب الوظيفتين الأخريين.

النظـام الإسـلامى لم يعـرف توزيـع السـلطة بـالصورة السـابق شـرحها(١٦) وهـذا مـرده إلى أن أسـس النظـام الإسلامى تختلـف اختلافـاً جذريًّـا عـن أسس النظام السـائد الآن مـن حيـث أن النظام الحديث نظـام وضعـى لا يعـترف بشـريعة أو شـرعية للحكـم منزلـة مـن السماء، فـى حـين أن النظـام الإسـلامى يبـدأ مـن مقولـة أساسية هـى مصدريـة السـماء فـى التشـريع لـلأرض، وبهـذه المقولة الأساسية اسـتقامت فـى الإسـلام خريطة متميزة فى توزيع السلطات.

فـإذا نظرنـا إلى وظيفـة الإمـام فـى النظـام الإسـلامى نجـد أن وظيفتـه الأساسية وسـلطته هـى حراسـة الديـن وسياسة الدنيا بالشرع، فالإمـام حـارس سـائس، وهـى معـان أقـرب إلى العمـل التنفيذى وإلى الواجبات التى تلقى علـى مسـؤولية السـلطة التنفيذيـة بـالمصطلح الحديـث، فمسـئولية الخليفـة سياسـية وشـرعية فـى نفـس الوقـت، ويرجـع الأسـاس الشـرعى لمسـؤوليته إلى أن الأوامر والنواهـى الإلهيـة تستوجب مـن المخـاطب بهـا أن يقـوم بتنفيذهـا؛ لأن ذلك هو المقصـود مـن الأمـر أو النهـى، فتلـك هـى إرادة التشـريع أو إرادة التكليف التى يسـتلزمها الأمـر أو النهـى "فحقيقة إلزام المكلف: الفعل أو الـترك، فلابـد أن يكـون الإلـزام مـراداً، وإلا لم يكن إلزام ولا تصور معنى مفهوم"(١٧).

وعند جمهـور مجتهـدى الأمـة تنعقـد الإمامـة بالبيعـة، والبيعـة دائمـاً تصـدر للإمام على أساس أن يعمل بكتـاب الله وسنة نبيه، فهـى بيعـة مشـروطة دائمـاً، وشرطها يعنـى أن سـلطة الإمـام سـلطة مقيدة وأنها تجرى فى إطار نظام قـانونى مضـروب عليهـا مـن أحكـام التشـريع الإسلامى المنزلة.

ويترتب على هذه السلطة المقيدة التزام الخليفة أو الإمام فى أوامره وأحكامه التى يصدرها بأن تتم وفقاً للكتاب والسنة والإجماع، فلا يجوز لفرد أو رئيس دولة أو لكافة أفراد الأمة أو جميع مجتهديها أن يضعوا قانوناً أو تشريعاً، أو يصدروا أمراً أو حكماً يخالف ما ورد فى الكتاب والسنة، كما أنه يخضع كغيره من أفراد الأمة للأحكام الشرعية الجنائية وسريان هذه الأحكام عليه أيًّا كان نوع العقوبات التى تقررها هذه الأحكام.

وبالمقابل فإن عدم طاعة المسلمين لأوامر الإمام وتشريعاته التى تخالف حكم الشرع من الأمور المقررة فى الإسلام، فطاعة المسلمين لأولى الأمر مشروطة بموافقتها لحكم الشرع، أما إن خالفت هذه الأوامر أو تلك التشريعات أحكام القرآن والسنة فإنها لا تكون واجبة الطاعة.

فإذا انتقلنا إلى السلطة التشريعية فإن فقهاء الإسلام وواقع التجربة التاريخية للنظم الإسلامية توضح أنهم نظروا لهذه السلطة بحسبان أن للدولة الإسلامية قانوناً أساسيًّا إلهيًّا شرعه الله بالقرآن والسنة، فحيث وجد فى القرآن أو فى السنة نص يصدق حكمه على وضع معين أو حالة مخصوصة أو كان قطعى الدلالة قطعى الثبوت وجب على كل امرئ أن يطبقه طالما ينطبق على حالته، وشرعيته فى التطبيق مستمدة من أصل نزوله فى القرآن أو صدوره عن النبى ﷺ دون أن يتطلب موافقة أو اعتمادًا أو تصديقاً من جهة ما، وهو واجب النفاذ يمتثل له الكافة وعلى رأسهم إمام المسلمين، بل إن طاعة المسلمين له مشروطة، كما قدمنا، باتباع هؤلاء أحكام القرآن والسنة، وأصل شرعيته رهن بأن يحرسوا هذه الأحكام. وهذا ما يمكن أن يطلق عليه التشريع من الدرجة الأولى[١٨].

إلا إن كانت هناك مهمة أخرى هى مجال نشاط المجتهدين وأهل الفتيا، فيقوم هؤلاء بالنظر فيما ليس فيه نص صريح من الحالات والأوضاع وذلك لبيان الحكم بشأنه بمناهج استخراج الدلالات الشرعية من الأحكام المنزلة، "وهؤلاء فيما يستخرجون من الأحكام لا يصدرون عن محض النظر الدنيوى فى شؤون العباد، إنما يعرضون لذلك عن طريق النظر فى أصول الشريعة وأحكامها الثابتة ويعملون وسائل الاجتهاد المتعارف عليها بينهم من

الناحية الشرعية العقلية ليصير ما ينتهون إليه مستمدًّا من أصول الشريعة قائماً بها، وهذا ما يمكن أن نسميه التشريع من الدرجة الثانية"(١٩).

والقاضي في التصور الفقهي الإسلامي وإن تولى وظائفه بالإنابة عن الإمام أو الوالي فهو لا يخضع لمن عينه عندما يستقي أحكامه مباشرة- واجتهاده- من القرآن والسنة، فالأصل في هذا التصور هو حرية الاجتهاد بالنسبة للقاضي إذا لم يجد في كتاب الله أو سنة النبي حكماً في المسألة المعروضة عليه، بعبارة أخرى فالقاضي وإن استمد ولايته من إنابة الوالي وتعيينه إياه فهو بعد ذلك يتصل بأحكام الشريعة اتصالاً مباشراً غير مستمد من مشيئة الوالي، والوالي لا يملك من الناحية النظرية الشرعية أن يدخل إرادته بين القاضي وبين ما يقضي فيه ويرى فيه رأيه أو اجتهاده(٢٠).

ويكسب القاضي توازنه المؤسسي من صيغة التوازن تلك التي تقوم بين جهة التشريع في المجتمع الإسلامي وجهة التنفيذ وبحسبان أن وظيفة القاضي في النظام الإسلامي كانت تمتد لتشمل بعض ما يعتبر اليوم من وظائف جهات التشريع وبعض ما يعتبر من وظائف جهات التنفيذ "ومن شأن هذا الوضع أن يثقل كفته ويعزز كفة المشروعية بعامة في صالح التوازن بين جهات التنفيذ المسيطرة على الوسائل المادية وبين جهات الرأي والنظر المسيطر على وسائل المشروعية(٢١).

ولقد كان مبدأ الفصل بين السلطات في الشريعة والخبرة التاريخية الإسلامية قويًّا (فصل عضوي) (٢٢) بدرجة حالت دون اغتصاب الحكام حق الاجتهاد أو سلطة التشريع بالرغم من اغتصابهم لسلطة التنفيذ. ففي التنظيم الذي عرفه المجتمع الإسلامي قام العمل التشريعي بعيداً عن سلطة المؤسسة الحاكمة، فالتشريع هو كتاب الله وسنة نبيه، ثم ما يتولد عن هذين المصدرين الرئيسين باجتهاد الفقهاء ممن لا تسيطر عليهم مؤسسات الدولة التنفيذية حيث تتحدد مكانتهم بموجب اندماجهم في الرأي العام المؤثر الفعال في مجتمعاتهم وبحوارهم وجدالهم مع بعضهم البعض يتولد اقتناع عام بوجه الصواب في أية مسألة فقهية، فيتكون ما يطمئن إليه رأي الجمهور في المجتمع، وهي بهذا تندمج تلقائيًّا في مجمل الهيكل التشريعي القائم والذي يلزم المجتمع كله حاكماً ومحكوماً، "ومن هنا جاءت صيغة التوازن بين المشروعية من جهة وقوة

الدولة المادية من جهة أخرى، بينما حلتها النظم الغربية بتوزيع السلطات"[٢٣].

والاختصاصات والواجبات المنوطة بالخليفة أو الإمام تدلنا على أنه ليس من بين هذه الاختصاصات اختصاص التشريع، فالخليفة له أن يجتهد دون أن يلزم باجتهاده أحداً، وله الترجيح وتبنى الاجتهادات المتعلقة بالسياسة العامة للدولة، ولكن لا يلغى الاجتهادات الأخرى، كما أن الخليفة ليس له أى اختصاص قضائى، فبالرغم من أنه هو الذى يولى القضاة إلا أنه لا يملك أن يعزلهم، كما أنه لا يملك أن يلغى أو يعدل حكماً[٢٤].

كما نشأ فصل عضوى بين النيابة عن الأمة فى المستوى السياسى، كاختيار الحكام والرقابة عليهم – حيث تولاها أهل الحل والعقد، وبين النيابة عن الأمة فى مجال الفقه والتشريع وتولاها المجتهدون والعلماء[٢٥].

ب– الرقابة فى النظامين الغربى والإسلامى:

المؤسسة التشريعية فى النظم الغربية[٢٦] تعرف وظيفتين: الأولى أنها المؤسسة التى تصدر القوانين والتشريعات فى المجتمع، والثانية: أنها المؤسسة التى تراقب أعمال السلطة التنفيذية، ولها عليها وجه إشراف ونوع سلطة تختلف فى حجمها ونوعها حسب الدول والمجتمعات.

وبالإضافة إلى السلطة التشريعية التى تمارس نوعاً من الرقابة بالنسبة لسياسات الحكومات توجد أجهزة أخرى لرقابة النشاط الإدارى لجهاز الدولة فى الأعمال اليومية التى يقوم بها، وهى أنواع رقابة تتنوع فى كل نظام، فمنها الرقابة الذاتية التى تنشئها أية مؤسسة بداخلها لتراقب عمل رجالها، ومنها إيجاد أجهزة رقابية مركزية على مستوى الدولة كلها لتراقب أجهزة الدولة التنفيذية على تنوعها وتعددها، فتتكون أجهزة لرقابة الشؤون المالية أو لمراقبة الشرعية فى سلوك عمال الدولة، ومنها أجهزة رقابة خارجية أى تراقب أجهزة التنفيذ وتنتمى إلى سلطة بعيدة عن السلطة التنفيذية.

أما الرقابة فى النظام الإسلامى[٢٧] فتستند إلى مبدأ الحاكمية أو الشرعية الإسلامية الذى يعنى مسؤولية الحكام عن الالتزام بالشريعة فى التطبيق والحكم.

ومبدأ الحاكمية فى جوهره يستلزم أو يعنى وجود سلطة عليا مستقلة قادرة

على محاسبة الحكـام فـى حالـة الخـروج على أحكام الشرع أو قرارات الشورى، والسلطة العليا التـى تتـولى الرقابـة علـى أعمال الحكام هى فى الإسلام إرادة الله سبحانه وتعالى صاحب الحاكمية والذى له الخلق والأمر.

لكن حساب الله لا يغنى عن وجود هيئات دستورية وشعبية تتولى الإشـراف علـى عمـل الحكومـة ومحاسـبة أوليـاء الأمر، وهذه الهيئات هى إحدى الجهات الآتية:

١ – القضـاء: القضـاء فـى النظـام الإسلامى –كمـا قـدم البـاحث– يتمتع باستقلال كاف عن الحكـام؛ لأنـه فـرع عن الفقه والاجتهاد فهـو يمثـل استقلال الشريعة وسيادتها. واستقلال القضاء فى الإسـلام مرتبـط باسـتقلال الفقـه والفقهاء؛ لأن القـاضى يجب أن يكـون صاحب أهلية للاجتهاد فى الفقه أو عالماً مجتهدًا فيه، ولذلك فإن جميع الضمانـات التـى تكفـل اسـتقلال الفقـه وسـيادة الشـريعة هـى أكـبر صـائن لاسـتقلال القضاء فى المجتمع الإسلامى.

٢– الرقابـة الشـعبية: إن أسـاس رقابة الأمـة علـى سـلطات الحـاكم هـى الأمـر بـالمعروف والنهـى عـن المنكـر، وهدفـه الأول ومقصـده الأساسـى أن تتولى الجماعة كشخصية معنوية محاسـبة الحكام ومنع انحرافهم وظلمهـم، فالأمـة تختار الحاكم وهذا الاختيار يعطيها الحق فى أن تقيد سـلطته بـالقيود التـى تراهـا ضروريـة لضمـان مصالحهـا، ويعطيهـا الحق فى مراقبته ومحاسبته على عمله.

وهـذه الرقابـة باسـتنادها إلى الأمـر بـالمعروف والنهـى عـن المنكـر لا تنتهـى بانتهاء انتخاب أو بيعة القائمين على أمر السلطة وإنما تستمر بعـد انتخـابهم، فواجـب النصـح لـولاة الأمـور، والأمـر بالمعروف والنهـى عـن المنكـر لا يرتبـط بزمـن معـين أو وقـت محـدد، وإنما هـو فرض يستمر وقته طالما أن هناك مقتضى له.

٣– رقابة نواب الأمـة (أهـل الحـل والعقد): هيئة أهـل الحـل والعقـد هيئـة سياسـية مهمتهـا اختيـار الحكـام ومحاسـبتهم وعزلهـم عنـد الاقتضـاء، ومهمة هذه الهيئة سياسية بالأساس فهـى قـاصرة علـى اختيـار الحكـام فقـط ومحاسبتهم دون اختيار العلماء أو القيـام بوظيفة تشريعية، فالوظيفة التشريعية فى الدولـة الإسـلامية هـى مـن اختصـاص العلماء والمجتهدين، وهذا شرط ضرورى حتـى تسـتقل عمليـة التشـريع عـن الاعتبـارات السياسية، إلا أنـه يجـب أن توجد صيغة توازن بين أهل الحل والعقد

ومجلس العلماء أو المجتهدين حتى لا ينفرد أي منهم بالتشريع من دون الآخر[٢٨].

إلا أن تحقيق هذه الرقابة فعاليتها على مستوى الواقع والتطبيق يتطلب توفير مجموعة من الشروط والاعتبارات التي تصب في مجرى تقوية المجتمع إزاء السلطة أو الدولة.

١- لا يفترض الإسلام أن تحل الدولة محل الناس في القيام بالأعمال، فالإسلام لا يلغي السوق ليولي الدولة مهامه، ولا ينفي مبادرة الأفراد والجماعات في التملك أو التصرف أو الإشراف على الإنتاج، وفي نفس الوقت لا يترك للأغنياء أو الرأسماليين أو للإقطاعيين باب الاحتكار والثراء غير المشروع واستغلال الناس ولا يجعل الدولة شريكاً لهم وحامياً لاحتكارهم واستغلالهم، فهو يطالب الدولة بمنع الاحتكار والضرب على يد الاستغلال، ويجعل من المشاع والأحباس والوقف وملكية عموم المسلمين لغالبية الأرض طريقاً لتشكيل الجماعات القوية، فيجب ألا تقوم الدولة بما يجب أن يقوم به الأفراد أو الجماعات[٢٩].

ويرتبط بهذه النقطة ضرورة فصل الشؤون المالية عن الإدارة والسياسة بما يعني ذلك ضرورة إعطاء بيت المال شخصية مستقلة تحت إشراف القضاء الذي يتمتع بسلطة كبيرة في شؤون الزكاة وبيت المال، واستقلال شاتين المؤسستين (القضاء وبيت المال) عن الحكومة ناتج عن أن الدور الأساسي فيها هو للشريعة وعلمائها وفقهائها الذين ابتعدوا عن الخلفاء بعد عهد الراشدين وتحصنوا باستقلال الفقه وسيادة الشريعة[٣٠].

٢- استقلال المؤسسات الاجتماعية أو ما أطلق عليه البعض[٣١] "مؤسسات الأمة" بسبب الزكاة والأوقاف وإشراف الفقهاء، بالإضافة إلى استقلال العلم والتعليم وما ارتبط بذلك من حرمة المساجد، فما تمتعت به هذه المؤسسات من ذاتية مستقلة عن الإدارة الحكومية كان نتيجة لمبدأ عام ساد المجتمع الإسلامي هو أن الأمة لم تسلم للإدارة بالسيطرة على النشاط الاجتماعي أو العلمي الذي بقي مستقلاً وكان مركزه المساجد التي بقيت حصن تشاور في مجال الفقه والعلم وتحققت بحرمة وحصانة استفادت منها حلقات العلم والفقه، وقد ساعد على ذلك الاستقلال المالي الذي تمتع به العلماء كنتيجة للوقف والزكاة، إذ مثل هذين المصدرين حركة حضارية فاعلة لضمان الاستقلال الحركي لمؤسسات مجتمعية مختلفة تتعلق

بالعلم والتعليم والإفتاء، إذ مثلت هاتان الأداتان مصدرًا وأداة للاستقلال التمويلي عن السلطة بما يضمن حركة استمرار واستقرار لتلك المؤسسات، بعبارة أخرى فقد سمح الاستقلال الاقتصادي عن السلطة باتساع العمل الشعبي، بينما تم تحديد اختصاصات الإدارة وسلطاتها.

وهكذا فإن الحل الإسلامي للمشكلة السياسية يتجه إلى تقوية المجتمع من خلال تقوية أفراده ومؤسساته وجماعاته، فإلى جانب تقويتهم من خلال العقيدة والإيمان وتقويتهم بواجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وتقويتهم بحق الشورى وإعطاء البيعة وسحبها، وتقويتهم بجعل العلماء مرجعهم في إدارة شؤون حياتهم، ثم تقويتهم من خلال عدم حرمانهم من حق التصرف فى الأرض وحق الملكية الخاصة، ومن خلال الملكيات العامة التى تعد لعموم المسلمين أو لجماعات محددة منهم (قرية، قبيلة، مدينة، حرفة).. ومن ثم يوجب على الدولة ألا تسلبهم هذه الميزات، فلا تمد يدها إلى عمل أو مهنة يمكن أن يقوم به أو بها المسلمون أفراداً أو جماعات[٣٢].

O O O

الهوامش

(١) حول هذه النقطة انظر: د. محمد طه بدوى، بحث فى النظام السياسى الإسلامى ردًا على المستشرق الإنجليزى أرنولد، ج٢ ص ١٠٧-١٠٨، د. منير شفيق، الإسلام فى مواجهة الدولة الحديثة، تونس، دار البراق، نوفمبر ١٩٨٨، ص ص ٥، ٢٢.

(٢) منير شفيق، المرجع السابق.

(٣) د. عبد الوهاب المسيرى، العلمانية، ورقة غير منشورة.

(٤) إلا أن هذه التفرقة غير ذات موضوع؛ لأن الاثنين (الشرعية والمشروعية) هما فى النهاية من صنع البشر.

(٥) د. محمد طه بدوى، بحث فى النظام السياسى.. مرجع سابق، وانظر أيضا: د. توفيق الشاوى، سيادة الشريعة فى مصر.

(٦) انظر حول مفهوم الضرورات واستخدامه بدلاً من الحقوق: د. محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان- ضرورات لا حقوق، الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة ٨٩: شعبان ١٤٠٥/مايو ١٩٨٥، وخاصة ص ١٣ - ١٧.

(٧) وفى هذا الإطار يمكن فهم حقوق أهل الذمة باعتبارها حقوقاً مقررة لهم من قبل الله ورسوله "ذمة الله ورسوله"، وبالتالى لا تستطيع الأغلبية نقضها أو الانتقاص منها.

(٨) حول هذه التفرقة انظر: د. توفيق الشاوى، سيادة الشريعة فى مصر، مرجع سابق، ص ١٤.

(٩) د. جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة، مرجع سابق، ص ص ١٤-١٥، بينما يكون التدرج فى النظم الوضعية تدرجاً شكليًا، أى بالنظر إلى جهة الإصدار.

(١٠) حول هذه النقطة انظر: د. توفيق الشاوى، فقه الشورى، مرجع سابق، ص ٥٦٠، ص ٦٢٥. وانظر أيضاً: منير شفيق، الإسلام فى مواجهة الدولة الحديثة، مرجع سابق: ص ص ٢٩- ٣٠، حيث يؤكد على روحانية الضوابط والممارسات للأجهزة السياسية المختلفة، ويتخذ من أسلوب عمر بن الخطاب مثالاً على ذلك.

(١١) د. توفيق الشاوى، المرجع السابق.

(١٢) سورة العلق آية ٦.

(١٣) طارق البشرى: منهج النظر، مرجع سابق: ص ٧٨.

(١٤) المرجع السابق.

(١٥) طارق البشرى، منهج النظر، مرجع سابق ص ص ٩٠/٩٧، وانظر أيضا، د. عبد الغنـى بسيونى عبد الله، النظم السياسية "الدار الجامعية، د. ت، ص ص ٢٦١- ٢٦٩.

(١٦) طارق البشرى، المرجع السابق، وانظر أيضًا: د. توفيق الشاوى فقه الشورى والاستشارة، مرجـع سابق.

(١٧) أبو إسحاق الشاطبى، الموافقات: ج٣، ص ٨١، وانظر أيضاً: صلاح الدين دبوس، الخليفة توليتـه وعزله - إسهام فـى النظريـة الدسـتورية الإسـلامية - دراسـة مقارنـة بـالنظم الدسـتورية الغربيـة، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية/ د. ت: ص ص ٤١-٤٨.

(١٨) طارق البشرى: منهج النظر، المرجع السابق.

(١٩) طارق البشرى: منهج النظر، المرجع السابق.

(٢٠) المرجع السابق، وانظر: ما تقدم بشأن الشرعية القانونية كأحد مكونات الحاكمية.

(٢١) طارق البشرى، المرجع السابق ص ١٠٩.

(٢٢) انظـر فـى هـذه النقطـة: طـارق البشـرى، المرجـع السـابق، د. توفيـق الشـاوى، فقـه الشـورى والاستشارة، مرجع سابق.

(٢٣) طارق البشرى، منهج النظر، مرجع سابق، ص ص ١٠٨-١٠٩.

(٢٤) حامد عبد الماجد، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية ص ١٤٣.

(٢٥) د. توفيق الشاوى، مرجع سابق، ص ٤٣٢.

(٢٦) حول هذه النقطة انظر: طارق البشرى، منهج النظر، مرجع سابق، ص ص ٩٦-٩٩.

(٢٧) حول هذه النقطة انظر: د. توفيـق الشـاوى، فقـه الشـورى والاستشـارة، مرجـع سـابق، ص ص ٤٦٦-٤٧٤، طارق البشرى، منهج النظر، مرجع سابق ص ص ٩٧-١١٣، د. طه بدوى، بحـث فى النظام السياسى الإسلامى، مرجع سابق، جـ٢، ص ص ١٢٤-١٣١.

(٢٨) انظر حول هذه النقطة: د. توفيق الشاوى، فقه الشورى والاستشارة، مرجع سابق، وخاصـة ص ص ٥٠٧-٥١٤.

(٢٩) حول هذه النقطة انظر، منير شفيق، الإسلام فى مواجهة الدولـة الحديثـة، مرجع سـابق، ص ص ١٥-٢٦.

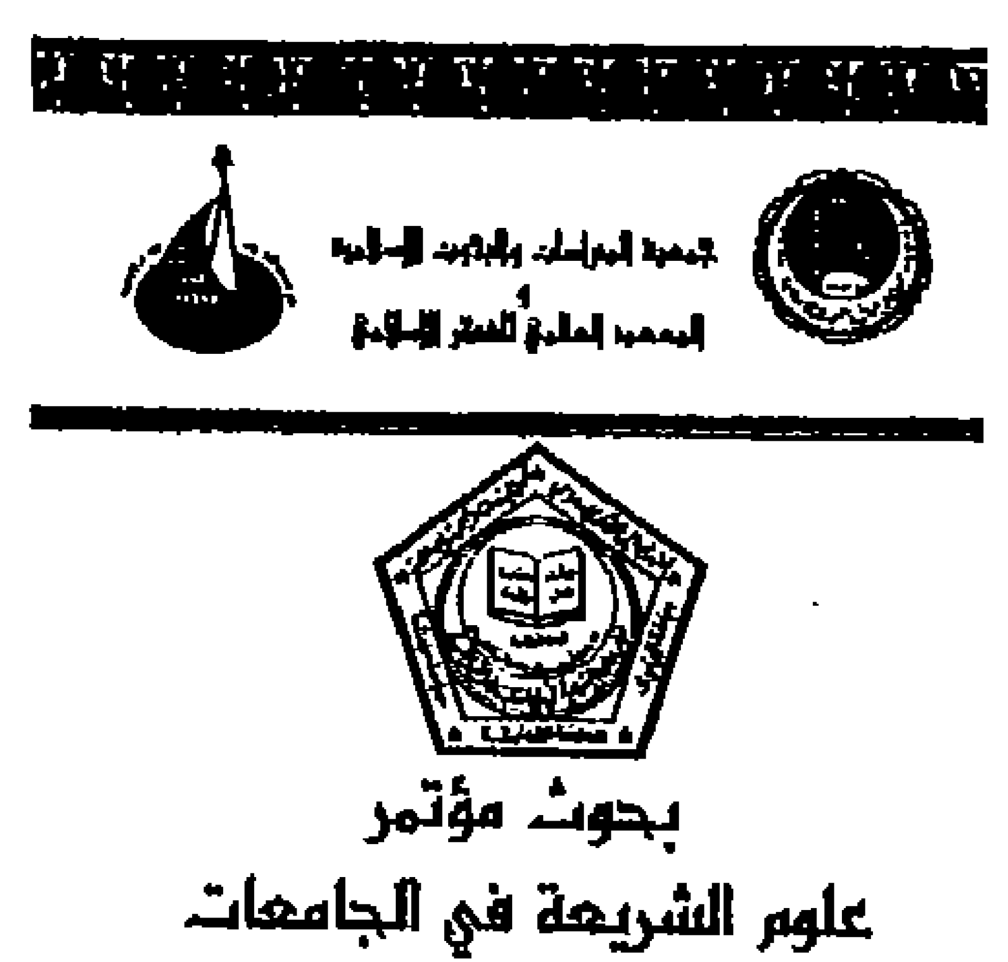
(٣٠) د. توفيق الشاوى، مرجع سابق.

(٣١) انظر: د. سيف الدين عبد الفتاح، المجتمع المدنى فى الفكر والممارسة - بيروت مركـز الدراسـات الوحدة العربية: ٢٠-٢٣ يناير ١٩٩٢.

(٣٢) منير شفيق، الإسلام فى مواجهة الدولة الحديثة، مرجع سابق/ ص ص ٣٢-٣٣.

بحوث مؤتمر

علوم الشريعة فى الجامعات



يأتى الإهتمام بتطوير علوم الشريعة فى الجامعات فى سياق الجهد المبذول لرسم معالم المشروع الحضارى الإسلامى المعاصر، الذى يستهدف إعادة بناء النسق الثقافى والفكرى للأمة.

ونظراً لما تقوم به مؤسسات علوم الشريعة، لاسيما فى الجامعات من دور إيجابى وفاعل فى إحياء الإسلام فى نفوس المسلمين، والمحافظة على سلامة الفكر الإسلامى، بعيداً عن الجمود والإنحراف، فإن الحرص على قوة هذه المؤسسات وسلامة توجهها من الأمور الضرورية اللازمة لتمكينها من القيام بدورها على أحسن وجه.

ويتضمن هذا الكتاب المجموعة الأولى من بحوث المؤتمر المذكور، أما بقية البحوث فستكون موضوع الجزء الثانى من هذا الكتاب الذى يصدر قريباً بإذن الله.



علوم منسية في تراث المسلمين

إعداد: أ. د./ أحمد فؤاد باشا(*)

مقدمة:

إن فى تراث المسلمين علوماً لم يولها الباحثون اهتماماً كافيـاً، إمـا لنـدرة مصادرهـا، أو لتفـرق موضوعاتهـا فـى مراجع تراثية شتى يتعذر الحصـول على أغلبهـا، أو لصعوبـة مصطلحاتهـا التـى تبدو لغـير المتخصصين غريبـة عمـا هـو شائع فى لغة العلوم المعاصرة، أو لغيـاب المنهجية السليمة فى التعامل مـع الـتراث بصـورة عامـة، أو لكـل هـذه الأسـباب مجتمعة، وربما لأسباب أخرى غيرها.

وسوف نعرض للتعريف ببعض هـذه العلـوم المغمـورة، ونشـير إلى أهـم مصادرهـا التراثية، عسى أن تجد من بين أهل الاختصـاص مـن يتناولهـا بـالتحليل الدقيـق والدراسـة المتأنية، ويدعـم هـذه الدعوة ما تشهده سـاحة الفكـر العلمـى حاليًّـا مـن نشـاط منظـم علـى مسـتوى العـالم لإحيـاء الـتراث العلمـى والتقنـى للأمم التى ساهمت فـى تشـييد صـرح الحضـارة الإنسـانية عـبر كـل العصـور، ليس فقط بهدف إزكاء الحس الحضارى والمجـد القومـى، ولكـن أيضـاً لإتاحـة الفرصـة أمـام البـاحثين المعـاصرين كـى يعيدوا صياغة هـذا الـتراث بلغـة العصـر وأسلوبه ومصطلحاته، ويفيدوا منـه فـى تأصيل الثقافة الذاتية وتعزيـز قيمهـا فـى نفوس النشء[1].

(*) أستاذ الفيزياء بكلية العلوم - جامعة القاهرة.

١ – علم الحيل الهندسية:

يمثل علم الحيل الهندسية الجانب التقنى المتقدم فى علوم الحضارة الإسلامية. حيث كان المهندسون والتقنيون يقومون بتطبيق معارفهم النظرية للإفادة منها تقنيًا فى كل ما يخدم الدين ويحقق مظاهر المدنية والإعمار، وقد ظهر هذا التوجه على أيدى نفر من العلماء الأعلام، لعل أشهرهم أبناء موسى بن شاكر أصحاب الكتاب القيم المعروف باسم "حيل بنى موسى"[٢]. يقول ابن خلكان: "ولهم – أى بنى موسى– فى الحيل كتاب عجيب نادر يشتمل على كل غريبة، ولقد وقفت عليه فوجدته من أحسن الكتب وأمتعها وهو مجلد واحد"[٣]، ويحتوى هذا الكتاب على مائة تركيب ميكانيكى مع شروح تفصيلية ورسوم توضيحية لطرائق التركيب والتشغيل، وهو ما يدخل اليوم فى نطاق علم "الهندسة الميكانيكية" الذى يبحث فى الآلات والتجهيزات الميكانيكية التى تعتمد على حركة الهواء (الإيروديناميكا Airodynamics)، أو حركة السوائل واتزانها (هيدروديناميكا Hydrodynamics، هيدروستاتيكا Hydrostatics)، وقد استعملوا نظام الصمامات الآلية ذات التشغيل المتباطئ، وعرفوا طريقة التحكم الآلى والتشغيل عن بعد، ومن أمثلة تركيبات بنى موسى عمل سراج إذا وضع فى الريح العاصف لا ينطفئ، وعمل سراج يخرج الفتيلة لنفسه ويصب الزيت لنفسه، وكل من يراه يظن أن النار لا تأكل من الزيت ولا من الفتيلة شيئاً بتة، وعمل فوارة (نافورة) يفور منها الماء مدة من الزمان كهيئة الترس ومدة مماثلة كهيئة القناة، وكذلك لا تزال دهرها تتبدل– على حد قولهم، وقد ترجم كتاب الحيل لبنى موسى إلى الإنجليزية فى عام ١٩٧٩م وأصبح الآن معروفًا الغربى، ولكنه يحتاج إلى تحقيق جديد لإظهار محتوياته الفنية الدقيقة التى تستعصى على غير المتخصصين.

وتضمنت ابتكارات المسلمين الميكانيكية تصميمات متنوعة لساعات وروافع آلية يتم فيها نقل الحركة الخطية إلى حركة دائرية بواسطة نظام يعتمد على التروس المسننة، وهو الأساس الذى تقوم عليه جميع المحركات العصرية، ومن المؤلفات التراثية الرائدة فى هذا المجال كتاب "الجامع بين العلم والعمل النافع فى صناعة الحيل" لبديع الزمان الجزرى[٤]، وقد وصفه مؤرخ العلم المعاصر جورج سارتون بأنه أكثر الكتب من نوعه وضوحاً، ويمكن اعتباره

الذروة فى هذا النوع من إنجازات المسلمين[٥]. ويضم كتاب الجزرى عدة أقسام: أطولها قسم الساعات المائية، وقسم آخر يعالج موضوع آلات رفع الماء، أما ساعات الجزرى فكانت تستعمل دمى ذاتية الحركة لتشير إلى مرور الوقت، مثل طيور تقذف من مناقيرها كرات صغيرة فوق صنوج، أو أبواب تفتح ليخرج منها أشخاص، أو دوائر بروج تدور، أو موسيقيين يقرعون الطبول وينفخون الأبواق، وفى معظم هذه الساعات كان المحرك الأول ينقل الطاقة إلى الدمى بواسطة أنظمة بكرات بالغة الدقة، وأما قسم آلات رفع الماء ففيه وصف لتصميم مضخة يعتبرها المؤرخون الجد الأقرب للآلة البخارية، وتتكون هذه المضخة من "ماسورتين" متقابلتين، فى كل منهما ذراع يحمل مكبسًا إسطوانيًا، فإذا كانت إحدى "الماسورتين" فى حالة ضغط أو كبس فإن الثانية تكون فى حالة سحب (أو شفط)، ولتأمين هذه الحركة المتقابلة المتضادة يوجد قرص دائرى مسنن قد ثبت فيه كل من الذراعين بعيداً عن المركز، ويدار هذا القرص بواسطة تروس متصلة بعامود الحركة المركزى، وهناك ثلاثة صمامات على كل مضخة تسمح بحركة المياه فى اتجاه واحد[٦].

واشتهر إلى جانب كتابى بنى موسى والجزرى كتاب ثالث هو "الطرق السنية فى الآلات الروحانية" لتقى الدين ابن معروف الراصد الدمشقى الذى عاش فى القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى)، وفيه وصف العديد من الأجهزة الميكانيكية، مثل الساعات الآلية والمائية والرملية، والروافع بالبكرات والتروس (المسننات)، والنافورات المائية، وآلات الدوران باستعمال مبدأ العنفات (المراوح) البخارية التى نعرفها اليوم[٧].

ومنذ نحو عشرين عاماً فقط اكتشف فى مكتبة "لورنسين" بفلورنسا كتاب فى الحيل الهندسية بعنوان "الأسرار فى نتائج الأفكار" يعود إلى العصر العربى الأسبانى، ويحوى أجزاء هامة حول الطواحين والمكابس المائية، ويشرح (٣١) نوعاً من الآلات الميكانيكية وساعة شمسية متطورة جدًّا، يقول "جوان فيرنيه" J.Vernet أستاذ تاريخ العلوم العربية بجامعة برشلونة حاليًّا: "لقد تأكدت نسبة كتاب الأسرار فى نتائج الأفكار للمؤلف العربى الأسبانى أحمد (أو محمد) بن خلف المرادى الذى عاش فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى)"[٨].

ومن أمثلة التقنيات المتقدمة التي صورها كتاب المرادي "منصة آلية"في جامع قرطبة الكبير تنفتح من تلقاء نفسها وتتيح تناول نسخة من القرآن الكريم وقراءتها دون أن تمسها الأيدى، وهذه المنصة موضوعة على رف متحرك بواسطة سيور وآليات خافية عن الأنظار، وفى موضع آخر يقدم المرادى شرحًا وافيا لتقنية أخرى متقدمة فى قصر جبل طارق، يتم فيها تحريك جدارن مقصورة الخليفة آليًا عن طريق تجهيز قاعة محركات إلى جانبها.

وجدير بالذكر أن علماء الحضارة الإسلامية كانوا يتبعون طريقة علمية منهجية فى ابتكار مصنوعاتهم وتنفيذها، فكانوا يبدأون برسم مخططات، ثم يصنعون نموذجاً مصغرًا لما ينوون تنفيذه على نحو ما نجد اليوم فى التقنيات الهندسية المعاصرة، ونجد فى كتبهم الكثير من المفاهيم الهامة، سواء فى التصميم أو فى الصنع، مثل تصفيح الخشب لتخفيف الالتواء، وموازنة العجلات الساكنة، واستعمال القوالب الخشبية، والاستعانة بالنماذج الورقية لوضع التصميمات، ومعايرة الفوهات، وصب المعادن مع الرمل فى بوتقات مغلقة، وغير ذلك. وهكذا نجد أن الحيل الهندسية فى عصر الحضارة الإسلامية لم تقتصر على صنع ألعاب أو أدوات ميكانيكية بسيطة، بل كانت مبحثاً هامًا من مباحث العلوم الهندسية له أصوله المنهجية والمعرفية، والأمر يتطلب إسهام أهل الاختصاص فى إعادة تحقيق ما اكتشف من كتب ومخطوطات، كما يتطلب بذل الجهود لاكتشاف ونشر كتب ومخطوطات جديدة فى هذا العلم.

٢- علم الصوتيات:

علم الصوتيات Acoustics بمفهومه الحديث هو أحد العلوم الفيزيائية المعنية بدراسة الصوت والظواهر الصوتية بمختلف تطبيقاتها فى نواحى عديدة من حياة الإنسان تشمل مجالات الطب والهندسة والاتصالات والحاسبات والفضاء والموسيقى والبحث العلمى وغيرها، وعلم الصوتيات- شأنه شأن علم البصريات (أو المناظر) Optics- يدين بنشأته وإرساء أصوله المنهجية والمعرفية السليمة لعلماء المسلمين الأوائل فى عصر الحضارة الإسلامية الزاهرة، ذلك أننا لم نعرف شيئا ذا قيمة علمية عن الاهتمام بدراسة الصوت فى الحضارات القديمة، اللهم إلا فيما يتعلق ببعض أنواع الغناء والعزف (الموسيقى). ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نبدأ الحديث عن نظرية الصوت وتطبيقاتها إلا من حيث بدأ علماء الحضارة الإسلامية فى

تناولها بـالبحث والتحليـل، فقـد أجمعـوا مـن حيـث المبدأ علـى أن هنـاك شـيئين ضروريين لانبعـاث الصـوت وانتشـاره: أما الشيء الأول فلابد من وجود جسـم يهـتز لإحـداث موجـات الصـوت التضاغطية، على نحو ما نجد فى وتر العود أو الكمان، أو فى الأوتار الصوتية عند الإنسان. وأما الشيء الثانى فلابد من وجود وسط مادى، كالهواء أو الماء، تنتقل خلاله هذه الموجـات الصوتيـة إلى أن تصل إلى الأذن ويحدث الإحسـاس بالسمع، فوتر العود - مثلاً - لا نسـمع لـه صوتـا إذا اهـتز فـى الفـراغ؛ لأن التموجات الصوتية لا تجد الوسط الـذى تنتقل خلاله إلينا، ونحـن نعلـم اليـوم أن القمـر ليس لـه غـلاف هوائـى مثـل الأرض، ولهـذا فـإن رواد الفضـاء علـى سطحه يتبادلون الحديث بواسطة الراديو (اللاسـلكى)، حيـث يمكـن للضـوء وموجـات الراديـو الكهرومغناطيسـية، وليس موجات الصوت، أن تنتقل خلال الفراغ[٩]. كذلك أجمع علماء المسـلمين علـى تفسـير جيـد لحدوث "الصـدى" نتيجة لانعكاس الموجات الصوتية عندما يعترض مسـارها عـائق، فتحـدث فـى ارتدادها رجعا يشبه الصوت الأصلى.

ومـن أوضـح النصـوص التـى وردت فى تراثنا الإسلامى عـن طبيعـة الصـوت والصدى ما ذكره بهمنيـار بـن المرزبـان فى كتابه "تحصيل بهمنيار"، حيث قال: "والصوت أمر يحدث مـن تمـوج الجسـم السـيال الرطـب كـالهواء والمـاء بـين جسـمين متصـاكين متقـاومين، وأمـا الصدى فإنه يحدث من تموج يوجبه هـذا التموج، فإن هذا التموج إذا قاومه شىء من الأشياء كجبل أو جدار حتـى دفعـه لزم أن ينضغط أيضـاً بين هـذا التمـوج الموجه إلى قرع الحائط أو الجبل وبين مـا يقرعه هواء آخر يرده ذلك ويصرفـه إلى الخلف بانضغاطه، ويكون شـكله شـكل الأول وعلى هيئتـه... ويجـوز أن يكـون لكل صوت صدى ولكن لا يسمع كمـا أن لكل ضوء عكساً... والسبب فى ألا يسمع الصدى فى البيوت أن المسـافة إذا كـانت قريبـة مـن المصـدر وعـاكس الصوت سُمعا معًـا فـى زمـان واحـد أو قريب من واحد"[١٠].

ويؤكد الجلدكى فـى كتابـه "أسـرار المـيزان" أن "التمـوج الـذى يحـدث الصوت ليس المـراد منـه حركـة انتقاليـة من ماء أو هواء واحد بعينه، بل هو أمـر يحدث بصدم بعد صـدم، وسـكون بعـد سكون... والصدى يحدث عن انعكـاس الهواء المتموج (بنفس شكله وهيئته) مـن مصادمة عال كجبـل أو حـائط، ويجـوز

أن لا يقع الشعور بالانعكاس لقرب المسافة فلا يُحس بتفاوت زماني الصوت وعكسه..."(١١). ويستدل من هذا النص على أن الطاقة الصوتية - لا الوسط- هي التي تنتقل أثناء انتشار الصوت، وهو ما يوافق التفسير العلمي الحديث لحركة الموجات التضاغطية.

وللصوت، عند الفخر الرازي، سببان: أحدهما قريب والآخر بعيد، فالسبب القريب تموج الهواء، وهو حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بالتداول: من صدم بعد صدم مع سكون بعد سكون، وأما السبب البعيد فهو من وجهين: إمساس عنيف، وهو القرع، أو تفريق عنيف وهو القلع، "وإنما اعتبرنا العنيف (وحده)؛ لأنك لو قرعت جسمًا ليناً كالصوف بقرع لين جدًّا لم تحس صوتاً، ولو شققت شيئاً (شقًّا) يسيرًا، وكان الشيء المشقوق لا صلابة فيه، لم يكن للقلع صوت، ثم إن تموج الهواء لازم لكلا السببين؛ لأن القارع للهواء يُحوِج (الهواء) إلى أن ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع إلى جنبتيها بعنف شديد، وكذلك القالع، ثم (إننا نجد) في الأمرين جميعًا (أنه) يلزم للمتباعد من الهواء أن ينقاد للشكل والموج الواقعين هناك، وإن كان القرعيّ أشد انبساطاً من القلعي"(١٢).

أما عن كيفية انتقال موجات الصوت الطولية التضاغطية خلال الهواء (أو أي وسط مادي) فإننا نعلم الآن أن ذلك يتم عبر سلسلة من التضاغطات (التكاثفات) والتخلخلات التي تحدث لوسط الانتقال، أي إن الطاقة الصوتية، لا الوسط، هي التي تنتقل عن طريق اهتزاز جسيمات الوسط في اتجاه انتشار التموجات، فعندما يهتز وتر العود، مثلاً، فإن حركته إلى الأمام تعمل على ضغط الهواء الملاصق له وانطلاق موجة تضاغطية في الهواء، وفي لحظة تالية يتحرك وتر العود إلى الخلف تاركاً وراءه منطقة تخلخل ذات ضغط منخفض تتباعد فيه جزيئات الهواء عن بعضها، وبتكرار هذه العملية مرات كثيرة تتحرك مناطق التضاغط والتخلخل ذهاباً وإياباً بنفس الطريقة التي يهتز بها وتر العود وينشأ ما نسميه بموجات الصوت الطولية التضاغطية، وتجدر الإشارة إلى أن علماء المسلمين قد تعرضوا للحديث عن عملية التكاثف والتخلخل فيما يتعلق بإشكاليات المكان والمادة والخلاء، فقال بعضهم بأن التخلخل هو تباعد الأجزاء تباعداً يترك ما بينها خالياً، والتكاثف رجوع من الأجزاء لملء الخلاء المتخلخل، وذكر ابن سينا أن هناك نحواً آخر من التكاثف

والتخلخل لا يكون سببه اجتماع الأجزاء المتفرقة، بل سببه أن المادة نفسها تقبل حجماً أصغر تارة وحجماً أكبر تارة أخرى، وكلاهما أمران عارضان للجسم(١٣). وربما يجد المرء صعوبة فى ربط هذه الآراء بحركة التموجات الصوتية فى تلك المرحلة المبكرة جدًّا من التناول العلمى لظاهرة الصوت، لكن من المهم أن يُعوَّل على هذا التحليل عند التأريخ لحركة الموجات التضاغطية فى العلوم الكونية (الطبيعية) بوجه عام، وذلك للوقوف على حقيقة الدور الهام الذى أسهم به علماء الحضارة الإسلامية فى تحديد وصياغة واستخدام المفاهيم والمصطلحات العلمية.

من ناحية أخرى، يكتسب الحديث عن سرعة الصوت فى كتب التراث الإسلامى أهمية خاصة فى الإطار المنهجى لتقييم المعرفة العلمية تاريخيًّا، ومن يستعرض هذا الموضوع فى مختلف النصوص التراثية سوف يلاحظ أن البحث فى سرعة الصوت يأتى فى أغلب الأحيان مقترناً بسرعة الضوء. فقد ذكر البيرونى- على سبيل المثال- أن سرعة النور أعظم كثيرًا من سرعة الصوت(١٤). وأشار ابن سينا إلى تأخر سماع صوت الرعد عن رؤية وميض البرق، لكنه علل ذلك بأن البرق يرى فى الآن (أى فى نفس لحظة حدوثه) بلا زمان، وأما السمع فيحتاج فيه إلى تموج الهواء أو ما يقوم مقامه من أجسام صلبة أو سائلة، وذلك يحدث فى زمان، فإذا اتفق أن قرع إنسان من بُعد جسماً على جسم فإنك ترى القرع قبل أن تسمع الصوت؛ لأن الإبصار- فيما يرى ابن سينا- ليس له زمان، والاستماع يحتاج إلى "آن". وإذا كان ابن سينا قد جانبه الصواب فى تعليل الشق الخاص بالإبصار، فإن الحسن بن الهيثم استطاع بالتجربة العملية أن يبطل نظرية السرعة الآنية للضوء التى قال بها ابن سينا، وأن يثبت أن للضوء زماناً وسرعة معينة، كما أن للصوت زماناً وسرعة معينة، إلا أن زمان حركة الضوء أسرع كثيرًا بحيث لا يُحس به أصلاً(١٥).

ومما يؤسف له أن أحدًا فى ذلك الوقت لم يفد من هذه الأفكار العلمية الهامة فى قياس سرعة الصوت وتحديد مقدارها، ونحن لا نرى سبباً لذلك غير عدم توافر أجهزة دقيقة لقياس الزمن بالثوانى فى تلك المرحلة المبكرة من تاريخ التقنية، وتأخرت هذه الخطوة الهامة- على بساطتها- إلى القرن السابع عشر عندما تمكن "ميرسن" و"جاسندى" Mersenne and Gassendi من إجراء

أول تجربة عملية لتعيين سرعة الصوت في الهواء عن طريق قياس الفترة الزمنية التي تنقضي بين لحظة رؤية النار المنبعثة من فوهة مدفع (أو بندقية) عند إطلاق قذيفة منه وبين لحظة سماع صوت القذيفة عند موضع بعيد عن المدفع، وظلت فكرة الربط بين ضوء وصوت صادرين من مصدر واحد في نفس اللحظة أساساً لتجارب عديدة بعد ذلك إلى أن تمكن "إسكلاجنون" E.Esclagnon خلال الحرب العالمية الأولى في عامي ١٩١٧، ١٩١٨م من تقدير سرعة الصوت في الهواء الجاف عند درجة الصفر المئوي بدقة عالية تقترب من القيمة النظرية لسرعة الموجات التضاغطية وهي ٣٣٠,١ متراً في الثانية[١٦].

وقد أفاد علماء الحضارة الإسلامية من نظريتهم فيعلم الصوتيات على المستويين النظري والتطبيقي. فعلى المستوى النظري نذكر على سبيل المثال استخدامهم مبدأ القياس والمماثلة لاستحداث نظريات علمية جديدة، على نحو ما ذكر كمال الدين الفارسي في كتابه "تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر" من أن "الحركة التي مر تقريرها في الأضواء إنما هي على نحو حركة الأصوات، لا على نحو حركة الأجسام[١٧]، فهو بذلك يشير لأول مرة إلى أن الضوء ينتشر في حركة موجيّة شأنه شأن الصوت الذي اتفق على أنه ينتقل في تموجات، ومما يحز في نفس كل مسلم أن هذا الرأي المتقدم لكمال الدين الفارسي يُذكر منسوباً في كتب العلم لعالم غربي يدعى "هيجنز" نشره عام ١٦٩٠م، وأيدته تجربة "يونج" المشهورة عام ١٨٠١م، ثم تجربة "فرنل" عام ١٨١٤م.

وعلى المستوى التطبيقي أفاد علماء المسلمين من معارفهم النظرية عن طبيعة الصوت وخصائصه في تطوير علم التأليف (الموسيقى والآلات الموسيقية)، وتوصلوا إلى أن اهتزاز الأوتار يخضع لعلاقة ثابته تربط بين طول الوتر وغلظه وقوة توتره وشدة النقر عليه ونوع الصوت الذي يحدث عنه، لكن الصياغة الرياضية لهذه العلاقة لم تتحقق إلا في القرن السابع عشر الميلادي، ولعل الكندي كان صاحب أول مدرسة للموسيقى في العصر الإسلامي، وكانت الموسيقى عنده من العلم الطبيعي، ولكنها أيضاً ذات صلة وثيقة بالرياضيات، ثم هي ذات أثر في شفاء الأمراض، وكان يعدها وسيلة لتحقيق غاية إنسانية أعلى[١٨].

وطبق علماء الحضارة الإسلامية الخصائص المعروفة للصوت فى علم التصنيف، مثال ذلك تصنيف الأصوات إلى أنواع منها الجهير والخفيف والحاد والغليظ، تبعاً لطبيعة الأجسام المصوتة وقوة تموج الهواء، وأيضاً تصنيف الحيوانات إلى: حيوانات ذوات الرئة، وهى التى تختلف أصواتها باختلاف أطوال أعناقها وسعة حلاقيمها وتركيب حناجرها وشدة استنشاقها الهواء وقوة دفع أنفساها من أفواهها ومناخرها، وحيوانات ليس لها رئة ولكن لها أجنحة كالزنابير، وهى التى تحدث الأصوات نتيجة لتحرك الهواء بالأجنحة، وحيوانات ليس لها رئة ولا أجنحة، كالديدان والسلاحف، وهى تسمى الحيوانات الخرس، وتختلف الأصوات التى تحدثها باختلاف يبسها وصلابتها.

كما أن الفهم الواعى لأساسيات علم الصوتيات ساعد علماء المسلمين كثيرًا على تطوير تقنية الهندسة الصوتية واستخدامها فيما يعرف الآن باسم "الصوتيات المعمارية". فقد عرفوا أن الصوت ينعكس عن السطوح المقعرة ويتجمع فى بؤرة محددة، شأنه فى ذلك شأن الضوء الذى ينعكس عن سطح مرآة مقعرة، وإذا أجرى حساب دقيق لهندسة السطوح المقعرة فإنه يصبح بالإمكان تسليط الأمواج الصوتية المنعكسة وتركيزها فى اتجاهات معينة بحيث تزيد من وضوح الصوت وشدته. أما إذا لم تراع الحسابات الدقيقة لأماكن وأبعاد السطوح المقعرة بالنسبة لأماكن إصدار الصوت واستقباله فإنه ينتج عن ذلك "تشويش" لدى السامع. وقد استخدم المهندسون المسلمون خاصية تركيز الصوت Focusing of sound فى أغراض البناء والتشييد، وخاصة فى المساجد الجامعة الكبيرة لنقل وتقوية صوت الخطيب والإمام فى أيام الجمعة والأعياد، مثال ذلك مسجد أصفهان القديم ومسجد العادلية فى حلب وبعض مساجد بغداد القديمة، حيث كان يصمم سقف المسجد وجدرانه على شكل سطوح مقعرة موزعة فى زوايا المسجد وأركانه بطريقة دقيقة تضمن توزيع الصوت بانتظام على جميع الأرجاء، وتبقى هذه المآثر الإسلامية خير شاهد على ريادة علماء الحضارة الإسلامية فى مجال هندسة الصوتيات التى ظلت اختصاصاً إسلاميًّا لعدة قرون، وذلك قبل أن يبدأ العالم الشهير "والاس ك. سابين" حوالى عام ١٩٠٠ م فى دراسة أسباب سوء الصفات الصوتية لقاعة محاضرات فى جامعة "هارفارد" الأميريكية، وتتبع

سلوك الخواص الصوتية للقاعات وحجرات عزف الموسيقى[١٩].

ولكى نقف على مدى أهمية الدور الإسلامى فى تطوير تقنية الهندسة الصوتية يكفى أن نذكر أن خاصية تركيز الصوت تستخدم فى الحضارة المعاصرة كجزء أساسى من هندسة الصوتيات المعمارية، حيث تزود المسارح وقاعات الاحتفالات الكبيرة بجدران خلفية مقعرة تعمل على ارتداد الصوت وزيادة وضوحه، ويمكن تحسين الحالة الصوتية فى القاعات باستخدام ألواح مواد ماصة للطاقة الصوتية مثل "الفلين" و"الجبس" و"نسيج" الألياف الزجاجية" Fiber glass، وتوضع هذه الألواح فى أماكن معينة على السقف والجدران بغرض تقليل دوى الصوت أو التخلص منه.

وهكذا يتضح أن علماء الحضارة الإسلامية أحاطوا بالحقائق الأساسية لعلم الصوتيات، وخاصة ما يتعلق بطبيعة الصوت وانتشاره وانعكاسه والإفادة منه تقنيًا فى مجالات متنوعة.

٣- علم التربة وطبيعة الأراضى:

هناك من يؤرخ لنشأة "علم التربة" (أو "البيدولوجيا" Pedology) بكتاب "تشيرنوزيوم" أو "الأرض السوداء" الذى نشره العالم الروسى "دوكوتشايف" Dokoutchaev عام ١٨٨٣م، وأوضح فيه مفهوم التربة وأهمية العوامل المناخية فى تكوينها. لكن القراءة المتأنية فى تراث الحضارة الإسلامية تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك سبق علماء المسلمين إلى وضع أصول علم التربة وطبيعة الأراضى على أساس علمى تجريبى وفق ما كانوا يملكون من معطيات وأدوات، بل إن الكثير من المصطلحات والمفاهيم التى وضعها علماء الحضارة الإسلامية فيما يتعلق بالتربة واستخدامها لا يزال يستخدم حتى اليوم فى علم الأراضى الحديث.

ولتجلية هذه الحقيقة الهامة نشير إلى كتاب "جامع فرائد الملاحة فى جوامع فوائد الفلاحة" لمؤلفه رضى الدين بن محمد الغزى (ت ٩٣٥هـ) الذى تحدث بإسهاب عن نظرية تكوين التربة، ووصف بوضوح تام الفروق المميزة بين ما يعرف اليوم باسم "التربة السطحية Surface Soil و"التربة التحتية" Subsoil، حيث تعتبر الطبقة السطحية من التربة غنية بالمخزون العضوى والمعدنى، ويكون النشاط الحيوى فيها عالياً، بينما تعتبر الطبقة التحتية ذات خصوبة أقل، وعادة ما يكون النشاط الحيوى فيها محدودًا؛ لذلك أكد الغزى عند إنشاء بساتين الفاكهة على أن

يؤخذ التراب السطحى للحفرة ويوضع جانباً ثم يؤخذ التراب السفلى ويوضع فى الجانب الآخر، والغرض من هذه العملية دفن الجذور بالتراب السطحى أولاً؛ لاحتوائه على نسبة أكبر من المواد الغذائية، ثم تكملة ردم الحفرة بالتراب السفلى، يقول الغزى: "تقلب الأرض إذا أريد إنشاء الغراس فيها، وهو أن يؤخذ من ترابها ما كان على وجه الأرض، وقد أثر فيه كل من الشمس والهواء برهة من الزمان فيُجعل أسفل الأرض المحفورة ليظهر أثره الجميل بما اكتسبه من الشمس والهواء، ويكون مجاوراً ومخالطاً لأصول الأشجار المغروسة وعروقها فيربى حملها وينميها بحرارته ورطوبته فينجب بسرعة"[٢٠].

ويشير عالم التربة الإسلامى إلى ضرورة إزالة الطبقة السطحية من التربة فى أعمال التسوية عند استصلاح الأراضى؛ لكى تظهر التربة التحتية التى تكون ضعيفة الإنتاج، فيقول: "ما يخرج من أعماق الأرض كالآبار والمطامير لا ينبت أول عام حتى تطبخه الشمس وتلطف أجزاءه، ويكسب من حرارتها؛ لأن الأرض فى طبيعتها باردة يابسة، ولولا تسخينها بالشمس وترطيبها بالمطر لما نشب فيها نبت ألبتة"[٢١].

كذلك عرف علماء المسلمين مفهوم "التربة المنقولة" Transported soil على نحو ما يعرف اليوم عندما يحدث انجراف للطبقة السطحية من التربة بفعل الأمطار الشديدة فى الأراضى غير المغطاة بالغابات أو المراعى، فتزيد الطبقة المنجرفة من خصوبة الأماكن التى تترسب عليها وتضر بالتربة التى انجرفت منها، ويعبر الغزى عن ذلك بقوله: "إن أرض الجبل أبرد من السهل وأيبس، وصفحات الجبال ليست بجيدة؛ لأن الأمطار تجرد ما أحرته الشمس فتهزل... والأرض الغائرة التى تسترها الجروف ونحوها باردة جدًّا رطبة كثيرًا"[٢٢].

وأمام هذا التقسيم الطبقى لقطاع التربة Soil profile من واقع الخبرة والممارسة لم يجزم علماء الحضارة الإسلامية بأفضلية الطبقة السطحية على الطبقة التحتية فى جميع الأحوال، وتركوا الحكم فى نهاية الأمر للتجربة العملية بحسب ظروف كل منطقة من الأرض. وفى مقدمة هؤلاء العلماء يأتى محمد بن إبراهيم بن بصال الطليطلى الذى جعل من الفلاحة علماً متميزاً، حيث يقول فى كتاب "الفلاحة": "ليس كل أرض يطلق عليها جيدة ولا ردية حتى يعلم ظاهرها وباطنها؛ لأنه ربما

كان وجه الأرض جيدًا وأسفلها بخلاف ذلك، أو يكون وجهها رديًا وأسفلها بخلاف ذلك، وهذا كله يعرف بالاختبار والامتحان ودوام الحركة بالعمل فيها"[٢٣].

ولعل فى تلك النصوص التراثية التى ذكرناها ما يشير أيضا إلى دور السمات السطحية للمكان (أو الطوبوغرافيا Topography) فى عملية تكوين التربة وما يتضمنه ذلك من تأثير عوامل انحدار الأرض واستوائها واتساعها وارتفاعها أو انخفاضها عن سطح البحر.

وأسفر اهتمام علماء المسلمين بالأرض وإعمارها عن حصيلة ممتازة من المعارف المتعلقة بفيزياء التربة واستخدامها فى تصنيف أنواع الأراضى، مثال ذلك ما توصل إليه هؤلاء العلماء من ربط حالة التربة وخصوبتها بمجموعة من العوامل الفيزيائية تشمل الحرارة والرطوبة والكثافة الظاهرية، وهو ما نستدل عليه من قول الغزى: "اعلم أن الأرض الطيبة هى الحارة الرطبة، وسواد الأرض دليل على الحرارة.. والأرض الشديدة السواد تحمل الأمطار أكثر من غيرها، ثم الأرض البنفسجية اللون وتسمى الهندية، وهى طيبة جدًا، وإذا كانت منتفشة فإنه يجود بها الشجر كثيرًا، وبعدها الأرض الحمراء، ثم الأرض الصفراء، والأرض البيضاء أبردها"[٢٤]. كذلك بين الغزى دور قوام التربة فى امتصاصها للحرارة، فقال: "الأرض الرملية تزيد حرًا فى الصيف وبردًا فى الشتاء، وكذلك الحجرية، وذلك يؤذى الغراس... ويدل على جودة الأرض قلة تشققها عند يبسها وعدم احتباس الأمطار، ولا تصير وحلة، بل تشرب جميع ماء المطر، ولا تصير وقت البرد كالخزف، وخلاف ذلك يدل على الرداءة"، ويؤكد الغزى على حاجة الأرض إلى خواص فيزيائية جيدة بقوله: "والحاجة إلى رطوبة الأرض ودسمها وانتفاشها أكثر من الحاجة إلى حرها"[٢٥].

على أن أهم ما يميز المبتكرات التى توصل إليها علماء الحضارة الإسلامية فى علوم التربة والفلاحة أنها تستمد قيمتها من سلامة المنهج العلمى الذى اتبعوه فى تحقيقها، وهو منهج يعتمد على الملاحظة والتجربة والاستقراء، فهذا هو ابن العوَّام الإشبيلى صاحب كتاب "الفلاحة" يؤكد أنه لم يثبت فى كتابه إلا ما جربه مراراً فصح، ويقول: إن أنت مارست الطين بيديك فأصبته شبيهًا بالشمع يلصق شديداً فاعلم أنها أرض غير موافقه للبقول، وأجود الأرض البنفسجية، ثم شديدة الغبرة؛ لأن فيها

تخلخـل (أى مسـامية)، وطعـم ترابهـا عذب (أى خالية مـن الأمـلاح)، ونـراه يهتم بدور الدراسة المقارنة فيذكر لمعرفة نوع الأرض أنـه قـام بحفـر ثـلاث حفـر بعمـق نصـف ذراع، وجمـع الـتراب فـى آنية من الخزف بعناية شديدة، ثـم أخـذ من أرض متخلخلة غير ملتزة ووضع فى الحفاير فإن بقى شىء كانت ملتزة[٢٦].

وهذا هو رضى الدين الغزى يعبر عن الطريقـة التـى تسـتخدم لمعرفـة الكثافـة الظاهريـة للتربـة باعتبارهـا مقياسـاً للانتفـاش أو المسـامية فيقـول: "تمتحـن الأرض بالميزان بأن يملأ إناء مـن تـراب غير ندى ويوزن، ثم يملأ أيضاً من تراب آخر ويوزن". وبهذا نجده قد ربـط بـين حجـم التربـة ومسـاميتها، فكلمـا قلـت الكثافـة الظاهريـة، وهـى كتلـة وحـدة الحجـوم لـلأرض الجافـة، كـانت التربـة مفككة، وتحتـوى على فراغـات كثـيرة تساعد على التهوية الجيدة وتوفر الوسط الأمثل لإنبات البـذور وتغلغل الجـذور، كما أوضح الغزى كيفيـة التعـرف علـى الأرض مـن حيـث جودتهـا مـن خـلال الوقـوف علـى مـدى تلاحـم وارتبـاط جزئيـات التربـة ومـدى تخلخلهـا وانتفاشها، وفى هذا يقول: "من أراد أن يعرف الأرض الذكية والوسط والرديئة حفر منها قدر ما بدا له ثم يعيد فى تلك الحفرة طينها الذى خرج منها، فـإذا زاد طينهـا عـن حشـو تلـك الحفـرة فتلـك الأرض جيدة طيبـة، وإن كـان مـا يعـاد من طينها إلى حفرتها كفافاً يستوى فـى الأرض فهى أرض وسط، وإن نقص عن حشوها فهى أرض رديئة"[٢٧].

وهكـذا يمكـن أن نجـد فـى تراثنـا الإسلامى ما نفيد منه فى تحديد العوامـل الأكثر أثراً فى زحف الملوحـة والجفـاف على مناطق عديدة من الأرض الإسلامية التـى تعجـز الآن عـن تلبيـة احتياجـات أهلها بعد أن كانت تجـذب فـى عصـور الازدهار الإسلامى كل الأوربيين بجمالها وخيراتها.

٤ – علم البيئة:

"البيئـة" Environment فـى العلـوم الكونية مصطلـح يتسـع مدلولـه ليشـمل مجموع الظروف والعوامل الخارجية التى تحيـط بالكائنـات الحيـة وتؤثـر فـى العمليـات الحيويـة التـى تقـوم بهـا، والإنسـان بطبيعـة الحـال واحـد مـن مكونات البيئة دائم التأثـير فيهـا والتـأثر بهـا فـى إطـار التفـاعل المسـتمر مـع عناصرها المختلفة، بما فيها من يمثل بنـى جنسه، ولذا فإن تعريـف "البيئـة" يمكـن النظـر إليـه أيضـاً مـن خـلال الأنشـطة البشرية المختلفة، فنقول: البيئة الزراعيـة

والبيئة الصناعية والبيئة الاجتماعية والبيئة الثقافية... إلى آخره.

و"النظام البيئى" Ecosystem مصطلح علمى يطلق على أية وحدة تتكون من كائنات حية ومكونات غير حية، تتفاعل مع بعضها البعض لتكون نظاماً مستقرًّا فى إطار التوازن الكونى الشامل الذى قدره الخالق سبحانه وتعالى لقوانين البيئة المحكمة وموازينها الدقيقة، فالصحراء والواحة والنهر والبحر كلها أمثلة لنظم بيئية محدودة، وأكبر النظم البيئية التى نعرفها فى الكون هو ذلك الحيز الذى تظهر فيه الحياة على الأرض، مشتملاً على الإنسان والحيوان والنبات، ويعرف باسم الغلاف (أو المحيط) الحيوى Biosphere وإذا تأملنا هذا النظام البيئى الأكبر فى محيط الأرض الحيوى لوجدنا أن كل ما فيه من ماء وهواء ويابسة وطاقة ومخلوقات حية يشكل كلاً متكاملاً يتميز باستمرارية الأخذ والعطاء فى اتزان معجز ودقيق وردت الإشارة إليه فى عدد من آيات القرآن الكريم(٢٨).

وتتجلى سمة التوازن البيئى فى كثير من الأشياء التى تقع حولنا، مثال ذلك ما يقوم به النبات من امتصاص لغاز ثانى أكسيد الكربون الموجود فى الهواء واستخدامه فى صنع غذائه بواسطة عملية "البناء الضوئى" التى يتولد منها غاز الأكسجين كناتج ثانوى يستهلكه الإنسان والحيوان فى عملية التنفس وغيرها من العمليات الحيوية، حيث ينطلق غاز ثانى أكسيد الكربون من هذه التفاعلات إلى الغلاف الجوى لكى يبدأ دورته من جديد، أى ان النظم البيئية لا توجد بمعزل عن بعضها البعض، وكل شئ فى شبكة الغلاف الحيوى مرتبط بكل الأشياء الأخرى.

و"التلوث البيئى" مصطلح شاع استخدامه حديثاً، ويعنى وجود أية مادة أو طاقة فى غير مكانها وزمانها المناسبين، وبكميات غير ملائمة لاستمرار التوازن البيئى، فالماء - مثلاً- يعتبر مادة ملوِّثة إذا ما أضيف إلى التربة بكميات كبيرة فيحل محل الهواء فيها ويسبب اختناق جذور النبات، والسماد المضاف إلى التربة الزراعية لتحسين خصوبتها يكون ملوثاً إذا ما أضيف بكميات غير مناسبة، والنفط يلوث رمال الشواطئ ومياه البحار والأنهار عندما يتسرب إليها.

وهكذا فإن التلوث يشمل كل ما يكدر أو يفسد أيًّا من عناصر البيئة، سواء كان هذا العنصر كائناً حيًّا

كالإنسان والحيوان والنبـات، أو مكونـاً طبيعيا غـير حـى كـالهواء والمـاء والتربـة وغيرها، ويمكن أن يكون لكلمـة تلـوث معنى معنوى عندما تسـتخدم فـى مجـال الحديث عن البيئـة الاجتماعيـة أو البيئـة الثقافيـة مثـلاً، لتـدل علـى تغير ينتـاب النفـس فيكدرهـا أو الفكـر فيفسـده أو الروح فيضرها، وهذا التغير يكون دائمـا إلى ما هو أسوأ.

"وعلـم البيئـة" (أو الإيكولوجيـا Ecology) مـن العلـوم البينيـة Interdisciplinary الحديثـة التـى تتجاذبهـا اختصاصات علميـة متعـددة، وهو يعنى بالبحث فى العلاقات المتبادلـة بين الكائنات والبيئة المحيطة بهـا، ويتتبـع أسباب الخلل الذى يحـدث فـى التـوازن البيئى ليقف على تأثيراته المباشـرة وغـير المباشـرة، ويحـذر مـن أخطـاره العاجلـة والآجلـة، ويـدل علـى أفضـل الطـرق لمكافحـة التلـوث والقضـاء عليـه، وقـد حظى "علم البيئة باهتمام متزايد خـلال العقـود الأخيرة بعـد أن وجـد الإنسـان نفسه متورطاً فى الانشغال الزائد بثـورة العلـم والتقنيـة، وكـادت البشـرية تفقـد سيطرتها على البيئة بعد الإخلال الخطير الذى حـدث فـى معظـم النظـم البيئيـة، وانتشـار معـدلات التلـوث بـالمواد الكيميائيـة والإشـعاعات النوويـة والضوضاء والأمـواج الكهرومغناطيسية والطاقة الحرارية وغيرها[٢٩].

وكان من نتائج هذا الاهتمام انعقـاد أكبر مؤتمر قمة عالمية فى تاريخ البشـرية فى مدينـة "ريـو دى جانـيرو" البرازيلية عام ١٩٩٢م للنظر فى المشكلات البيئية التـى تهـدد سـلامة الإنسـان واسـتمرار الحيـاة علـى كوكـب الأرض، والاتفـاق على معاهدات تنظم واجبات الدول فـى مواجهـة مختلـف أشـكال الخلـل البيئـى، لكن الضوابط والمعاهدات الدوليـة التـى توصل إليها المجتمعون لم تحقق حتى الآن التـوازن المطلـوب بين طمـوح الإنسـان علميًّا وتقنيًّا واقتصاديًّا من جهـة، وبـين المحافظة على نظافة البيئـة وسـلامتها مـن جهة أخرى.

وهنـا يفـرض الحديـث عـن الإسـلام نفسه، فقد سبق الدين الإسلامى الحنيف إلى وضع تشريعات محكمة لرعاية البيئـة وحمايتهـا مـن آفـات التلـوث والفسـاد، ورسـم المنهـج الإسـلامى حـدود هـذه التشريعات على أسـاس الالـتزام بمبدأين أساسيين يحددان مسؤولية الإنسان حيال البيئة التى يعيـش فيهـا: أمـا المبـدأ الأول فهو "درء المفاسد" حتى لا تقـع بـالبلاد والعبـاد وتسـبب الأذى للفـرد والمجتمـع والبيئـة، حيـث لا ضـرر بـالنفس، ولا ضـرار بالغير. وأمـا المبـدأ الثـانى فهـو

"جلب المصالح" وبذل كل الجهود التى من شأنها أن تحقق الخير والمنفعة للجماعة البشرية، وأهم ما يميز هذا المنهج الإسلامى الرشيد هو الأمر بالتوسط والاعتدال فى كل تصرفات الإنسان باعتباره من أهم عوامل الخلل والاضطراب والقلق فى منظومة التوازن البيئى المحكم الذى وهبه الله سبحانه وتعالى للحياة والأحياء فى هذا الكون، كذلك يتميز المنهج الإسلامى بأن جعل النظافة والطهارة مقترنتين بالإيمان، واعتبر التلوث نجاسة كريهة، ونهى الرسول ﷺ عن البول فى الماء، فقال: "لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم ثم يتوضأ فيه"(٣٠)، كما جاء فى الحديث الشريف: "اتقوا الملاعن الثلاث: البراز فى الموارد وقارعة الطريق والظل"(٣١).

وقد ثبت أن هذه الأعمال والتصرفات تسبب الأمراض الوبائية والمتوطنة وتساعد على انتشارها، ولا شك أن النهى عنها ينسحب على جميع الملوثات الأخرى التى تضر بصحة الإنسان والحيوان وبقية المخلوقات.

ويزخر التراث الإسلامى بمؤلفات عديدة حول البيئة وسلامتها من جوانب مختلفة، فنجد على سبيل المثال: "رسالة فى الأبخرة المصلحة للجو من الأوباء" للكندى، وكتاباً فى "التحرز من ضرر الأوباء" لمحمد بن أحمد التميمى، وكتاباً حول "فنون المنون فى الوباء والطاعون" لابن المبرد، أما الرازى الطبيب فقد نشد سلامة البيئة عندما استشاره عضد الدولة فى اختيار موقع لمستشفى ببغداد، فاختار الناحية التى لم يفسد فيها اللحم بسرعة، وكانت المستشفيات بصورة عامة تتمتع بموقع تتوافر فيه كل شروط الصحة والجمال، فعندما أراد السلطان صلاح الدين أن ينشئ مستشفى فى القاهرة اختار له أحد قصوره الفخمة البعيدة عن الضوضاء، وقد ألف الرازى رسالة فى تأثير فصل الربيع وتغير الهواء تبعاً لذلك، بينما تحدث أبو مروان الأندلسى فى كتابه: "التيسير فى المداواة والتدريب" عن فساد الهواء الذى يهب من البرك والمستنقعات ذات الماء الراكد، وجاء فى كتاب "بستان الأطباء وروضة الألباء" لابن المطران الدمشقى ما يؤكد ضرورة مراعاة تأثير البيئة عند تشخيص المرض، وخصص ابن القيم فى كتابه "الطب النبوى" فصلاً عن الأوبئة التى تنتشر بسبب التلوث الهوائى، والاحتراز منها، وقد لخص ذلك الفصل بقوله: "والمقصود: أن فساد الهواء جزء من أجزاء السبب التام والعلة الفاعلة للطاعون، وأن فساد جوهر الهواء هو الموجب لحدوث الوباء، وفساده يكون

لاستحالة جوهـره إلى الـرداءة؛ لغلبـة إحـدى الكيفيـات الرديئـة عليهـا، كالعفونة والنتن والسمية، فى أى وقـت كان من أوقات السنة، وإن كـان أكثر حدوثه فـى أواخـر فصـل الصيـف وفـى الخريف غالباً..."(٣٢).

وهكذا كلما أجلنا النظر فى نصوص الشريعة الإسـلامية وصفحـات الـتراث الإسلامى وجدنا منهجاً إسلاميًّا حكيماً ينهـى عـن التلـوث والفسـاد بكـل صورهما، ويعول قبـل كـل شـىء على رقابة الضمير الذى يحترم القانون الإلهى لما فيه من خير لكل البشر، وإن ما تعانيه البيئة اليوم من تدهور ليس سوى مظهـر مـن مظـاهر الفسـاد فـى الأرض، الـذى جلبه الإنسان لنفسه وأشار إليـه القـرآن الكريم فى قوله تعـالى: **﴿ظهـر الفسـاد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس ليذيقهـم بعـض الـذى عملـوا لعلهـم يرجعون﴾**(٣٣).

٥- علم البيطرة:

علـم البيطـرة، أو طـب الحيـوان، يبحث فيه عـن أحـوال الحيوانـات، مـن جهـة مـا يصـح وتحفـظ بـه صحتـه، أو يمـرض ويعـالج مـن مرضـه، وقـد اهتـم علمـاء الحضـارة الإسـلامية بـالثروة الحيوانيـة، وكـل مـا يتعلـق بتطويرهـا ونمائها، يشـهد علـى ذلـك مـا تضمنتـه مؤلفاتهم من دراسات قيمة تتعلق بتغذية الحيوان وتربيته ومداواتـه مـن الأمـراض التى تصيبه، فقد أفرد أبو بكر أحمـد بـن وحشية فى القرن التاسع للميـلاد كتابـاً للحيوانات المعينة على الفلاحة مثل البقر والغنم والإبل وغيرها، وجعل باباً خاصًّا للحمـام والطيـور والكراكـى، كذلـك خصص ابن العوام الأبواب الأخـيرة مـن كتـاب "الفلاحـة الأندلسـية" لتربيـة الماشـية، وتحـدث عـن أمـراض الحيـوان، وكيفية اختيار الجيد، ومدة الحمل، ومـا يصلـح مـن العلـف، ثـم تحـدث عـن التسمين ورياضة الأمهار وعـلاج بعـض علل الدواب، وخصص فصلاً عن اقتنـاء الطيور فى البيـوت، مثـل الحمـام والأوز والدجـاج ونحـل العسـل، ثـم اقتنـاء الكلاب للصيد أو الزرع(٣٤).

مـن ناحيـة أخـرى، عـرف علمـاء المسـلمين ظـاهرة التهجـين وأنماطـه المختلفة، فنجد أبا عبـد الله القزوينـى- علـى سـبيل المثـال- يشـرح خصـائص الحيوانات المهجينة بقوله: "إن الحيوانـات المركبة تتولد بـين حيوانـين مختلفـين فـى النوع، ويكون شكلها عجيبـاً بـين هـذا وذاك"(٣٥). ويصـف الجـاحظ ظـاهرة التهجين وصفاً علميًّا بقوله: "إننا وجدنا بعـض النتـاج المركـب وبعـض الفـروع المستخرجة منه أعظم من الأصل"(٣٦).

ويعترف العالم بإسهامات علماء الحضارة الإسلامية فى مجال تحسين النسل الوراثى (أو اليوجينيا Eugenics) عن طريق انتقاء صفات وراثية معينة، وقد تجلى هذا بوضوح فى حرصهم على أنساب الخيول العربية بحصر التزاوج فيما بينها وبين أفراس أصيلة ذات صفات وراثية محددة، وتابعوا اصطفاء الصفات على الأنسال القادمة، ومنعوا أى تزاوج عشوائى مع أفراد مغمورة أو وضيعة النسب، وكان لهذا الأسلوب الوراثى أكبر الأثر فى لفت الأنظار بعد ذلك إلى استيراد الخيول العربية ودخولها فى التهجين مع سلالات أخرى لرفد مورثاتها (جيناتها Genes) بخصائصها الفذة كالرشاقة والجمال وضمور البطن والعدْو السريع والحس المرهف والذكاء المفرط والعرف الغزير وصغر الآذان وغيرها، ولا عجب فى أن يولى المسلمون اهتماماً خاصًّا بالخيل لمنفعتها العظيمة فى الجهاد والحج، وقد قال النبى ﷺ فى حقها: "الخيل معقود بنواصيها الخير إلى يوم القيامة، وأهلها معانون عليها، والمنفق عليها كالباسط يده بالصدقة"[٣٧].

وقد سبق علماء المسلمين إلى الحديث عن "سياسة الحيوان"، وهو من الفروع الحديثة المعروفة فى علم البيطرة، فعرض داود بن عمرو الأنطاكى فى تذكرته فصلاً ضافياً عن أخلاق الحيوان، وذكر الجبلى منها والاكتسابى وكيفية خروج ذلك بالعلاج، فمنها سرعة الانتقال من حالة إلى أخرى كالوقوف بعد المشى ويسمى فى الخيل "حرناً"، وسببه سوء المركوب وجهل المروض لها، وقد تمس الحاجة فيه إلى الكى، وقد يعترى غير الخيل ويدخل فى الوحوش، خصوصاً الأسد والفهد، وأشد الحيوانات انحرافاً البغل ينسى فى كل يوم خصلة محمودة ويحفظ خصلة مذمومة، وذكر داود أن من الأخلاق الرديئة أيضاً "الكلاد" وهو العض والنهش مع هيجان، وأكثر ما يكون فى الجمال، وقد تدعو الحاجة إلى برد أسنانه، لكنه أنكر ما قاله آخرون فى علاجه بأن يلقم نحو الحنظل والصبر؛ لأنه يفضى إلى إدباره عن الأكل فيكون سببا لتغير جسمه[٣٨].

واتبع علماء المسلمين أسلوباً رائداً فى التعرف على أمراض الحيوانات والتماس علاجها، مع ملاحظة ما بينها وبين الإنسان من اختلاف فى الأغذية والتركيب، وما يجب لذلك من تعديل فى أنواع العلاج وكميات الدواء، وتناولت الكتب التراثية بالشرح والتحليل مختلف الأمراض التى تصيب

الحيوانـات مـن خيـول وأبقـار وثعـالب وكلاب وطيور وغيرها، فذكروا البرص والبهـق والسـعال واليرقـان والخنـاق والاستسـقاء ووجـع القلـب وضعـف الكلى وآلام المفاصل والنقرس والقـروح وأمراض العـين والحـافر وآلات التناسل ومعالجة السموم وغير ذلك"[٣٩]، وامتـد اهتمـام بيـاطرة المسـلمين ليشـمل بعـض أنواع الطفيليات التي تصيب الحيوانـات والطيـور، فعلـى سـبيل المثـال، قـدم الصاحب تاج الدين فى كتابه "البيطرة" وصفاً تفصيليًا لعلامات الديدان فى بطن الخيول والقروح المتولدة عنها، وتطـرق أيضـاً إلى تطفـل العلـق الـذى يصيـب الدواب، فإن هى وقعت فى جوفـه ذبـل لحمه وهلك"[٤٠].

كذلـك تكلـم الجـاحظ فـى كتـاب "الحيـوان" عـن دور الذبـاب فـى نقـل الأمراض البيطرية، ووصف طرق عـلاج وجـود الديـدان فـى بعـض الحيوانـات، وحرص الغطريف الغسانى أن يدون فـى كتابه "ضوارى الطير" ملاحظاتـه الهامـة عن أنواع الطفيليات التى تصيب الطيور الجارحة[٤١].

وهكذا يتضح ثراء التراث الإسـلامى بالمعلومات التى تعتبر أساساً لعلم البيطرة الذى تطور فى العصـر الحديـث ليشـمل مباحث فرعية عدة يعتبر كـل منهـا الآن علماً مستقلاً قائماً بذاته.

خاتمـــــــة:

حاولنا إلقاء الضوء على بعض العلوم المغمـورة فـى تراثنـا العلمـى الإسـلامى، والتى تشكل أساساً لكثير مـن المبـاحث العلمية الدقيقة التى أصبحت تعامل اليوم كعلـوم مستقلة نظـراً لاتسـاع دائـرة البحث فـى موضوعاتهـا. ويبقـى هنـاك الكثير من العلوم المنسية التـى تحتـاج إلى التذكير بها وكشف أصولها فـى الـتراث الإسـلامى علـى ضـوء معطيـات العلـوم الحديثـة، مثـل علـم التعديـن، وعلـم التحسـين الوراثـى (اليوجينيـا)، وعلـم البحـار والمحيطـات (الأوقيانوغرافيـا)، وعلم الطفيليات، وعلـم المراعـى، وعلـم الحفريـات، وعلـم الـزلازل، وعلـم الشفرة، وعلم البيزرة، وعلم التمريـض، وعلم المكتبات، وغيرها، ندعو الله تعالى أن يوفقنا إلى تناولها بـالبحث والتحليـل فى دراسـات قادمـة بـإذن الله، ونهيـب بغيرنا من أهـل الاختصـاص أن يعـاونوا فى ذلك.

هذا، والله مـن وراء القصـد، وآخـر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الهوامش

(١) راجع في ذلك:

D. Speiser and P.Radelet- de Grave, "Publishing Complete Works of the Great Scientists: an international Undertaking". Impact of Science on Society, No 1`60, pp 321-348 (1990).

(٢) بنو موسى بن شاكر ثلاثة إخوة لمعوا في مجال العلوم التطبيقية والتقنية، عاشوا في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، قام دونالدهيل Donald Hill بترجمة كتابهم "الحيل" كاملا إلى الإنجليزية في عام ١٩٧٩م، ثم حققه بالعربية أحمد يوسف الحسن بالاشتراك مع محمد علي خياطة ومصطفى تعمري، ونشره معهد التراث العلمي العربي، جامعة حلب عام ١٩٨١م.

(٣) ابن خلكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، القاهرة، المطبعة الميمنية، ١٣١٠هـ.

(٤) أبو العز بن إسماعيل الرزاز الجزري عاش في القرنين السادس والسابع الهجريين (الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين)، ترجم هيل كتابه المذكور إلى الإنجليزية عام ١٩٧٤م.

(٥) جورج سارتون، مقدمة في تاريخ العلم.

(٦) دونالدهيل، ترجمة كتاب الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الحيل للجزري، نشر دوردرشت - هيدل ١٩٧٩م.

(٧) أحمد يوسف الحسن، تقي الدين والهندسة الميكانيكية مع كتاب الطرق السنية في الآلات الروحانية من القرن السادس عشر، جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي ١٩٧٦م.

(٨) جوان فيرنيه، الإنجازات الميكانيكية في الغرب الإسلامي، مجلة العلوم الأمريكية، الترجمة العربية، الكويت، أكتوبر نوفمبر (مجلد ١٠) ١٩٩٤م، وكان هيل قد نشر مقالاً عن كتاب المرادي في مجلة تاريخ العلوم العربية، ع١ (١٩٧٧) ص ص: ٣٣-٤٤.

(٩) التجربة البسيطة التي يجريها الطلاب في المعمل للتأكد من صحة هذه الحقيقة العلمية يضعون فيها ناقوساً زجاجيًّا فوقه ساعة ذات جرس يدق (منبه)، ويستخدمون مضخة هوائية لتفريغ ما يمكن إفراغه من هواء الناقوس، ثم يسمحون بدخول الهواء تحت الناقوس مرة أخرى، فيلاحظون أن صوت دقات الجرس يخفت رويداً رويداً أثناء تفريغ الناقوس من الهواء، ثم يشتد الصوت عندما يدخل الهواء في الناقوس.

(١٠) د. أحمد فؤاد باشا، التراث العلمي للحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة، الطبعة الثانية، القاهرة في ١٩٨٤، ص ٨٩.

(١١) قدري حافظ طوقان، العلوم عند العرب، سلسلة الألف كتاب، مكتبة مصر بالفجالة، بدون تاريخ للنشر، ص٣٨.

(١٢) عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٧م، ص ٢٤١.

(١٣) د. محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف ١٩٨٣م، ص ١١٢ وما بعدها.

(١٤) عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، مرجع سابق، ص ٤١٨.
(١٥) كمال الدين الفارسي، كتاب تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م، ص ٢٨٠ وما بعدها.
(16) A.L. Reimann, Physics, Vol.I, pp 285 - 286, Barnes & Noble, Inc., New York, 1971. .
(١٧) د. علي الدفاع ود. جلال شوقي، أعلام الفيزياء في الإسلام، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م، ص ٦٩.
(١٨) د. أحمد فؤاد الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م، ص ١٦١ وما بعدها.
(١٩) راجع في ذلك: تاريخ العلم والتكنولوجيا، الجزء الثاني، القرنان الثامن عشر والتاسع عشر، تأليف: ر.ج. فوربس، أ. ج. ديكستر هوز، ترجمة: أسامة أمين الخولي، مراجعة/ محمد مرسي أحمد، سلسلة الألف كتاب (الثاني)، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٦٦م. ص ٦٨. وتجدر الإشارة إلى ما جاء في هذا الكتاب من اعتبار "سابين" رائداً في مجال بناء قاعات استماع الموسيقى على أساس علمي، وكنا نتمنى أن ينوه في الترجمة العربية على الأقل إلى الريادة الحقيقية لعلماء المسلمين في مجال هندسة الصوتيات. ولعل هذا يؤكد أهمية الحاجة إلى تنقية الكتب العلمية من المغالطات التاريخية التي تسربت أو تتسرب إلى ثقافتنا وتهدف إلى طمس الدور الرائد لحضارتنا الإسلامية في دفع حركة التقدم العلمي والتقني.
(٢٠) د. محمد عبد الله الصديق، بعض المفاهيم والمصطلحات العربية عند الغزي في دراسة علم التربة، ندوة التراث العلمي العربي للعلوم الأساسية، طرابلس ليبيا، ديسمبر ١٩٩٠.
(٢١) المرجع السابق.
(٢٢) د. محمد وليد كامل، دراسات حول واقع التربة في المنطقة الجافة عند الفلاحين العرب"، ندوة التراث العلمي العربي للعلوم الأساسية، طرابلس ليبيا، ديسمبر ١٩٩٠.
(٢٣) المرجع السابق.
(٢٤) د. محمد عبد الله الصديق، مرجع سابق.
(٢٥) د. محمد عبد الله الصديق، مرجع سابق.
(٢٦) د. أحمد فؤاد باشا، التراث العلمي للحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٤٤.
(٢٧) المرجع السابق.
(٢٨) مثل قوله تعالى: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ [سورة القمر: ٤٩]. وقوله عز من قائل: ﴿والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون﴾ [سورة الحجر: ١٩].
(٢٩) راجع في ذلك: د. أحمد مدحت إسلام، التلوث مشكلة العصر. عالم المعرفة، الكويت ١٤١١ هـ / ١٩٩٠م.
(٣٠) رواه مسلم.

(٣١) رواه أبو داود وأحمد ومسلم.

(٣٢) ابن قيم الجوزية، الطب النبوى، دار مكتبة الهلال، بيروت لبنان، بدون تاريخ للنشر.

(٣٣) سورة الروم: ٤١.

(٣٤) د. أحمد فؤاد باشا، التراث العلمي للحضارة الإسلامية، مرجع سابق.

(٣٥) زكريا بن محمد بن محمود القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، بيروت ١٩٧٣.

(٣٦) عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون. مطبعة مصطفى الحلبي. مصر ١٩٥١م.

(٣٧) رواه الطبراني في الكبير عن أبي كبشة.

(٣٨) داود الأنطاكي، تذكرة أولي الألباب والجامع للعجب العجاب، مطبعة على صبيح وأولاده، مصر، بدون تاريخ.

(٣٩) محمد مروان السبع، علم الحياة الحيوانية في التراث العربي، منشورات جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي ١٩٨٩م.

(٤٠) بهيجة الجنابي، الطفيليات البيطرية، مطبعة التعليم العالي، الموصل ١٩٨٨م، راجع أيضا: د. محمد مروان السبع، الوراثة علم أسسه العرب، أعمال ندوة التراث العلمي العربي في العلوم الأساسية طرابلس ليبيا ١٩٩٠م.

(٤١) الغطريف بن قدامة الغساني، كتاب ضوارى الطير، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت ١٩٨٤.

○ ○ ○



إشكالية الأصالة والمعاصرة قراءة فى كتاب (المعقول واللا معقول) للدكتور زكى نجيب محمود

د. أحمد محمود صبحى (*)

أفاض الكُتّاب عقب انتقال روح أستاذنا إلى الملأ الأعلى فى ذكر مآثره الفكرية وما أكثرها، اسمحوا لى قبل أن أتناول موضوع إشكالية الأصالة والمعاصرة أن أذكر انطباعين فى نفسى عن أستاذنا الجليل.

الأول: أنه أزال عن الفلسفة تلك السمعة السيئة التى لحقتها فجعلتها مرادفة للغموض والتعقيد، وربما كان الفارابى وابن سينا مسؤولين عن ذلك عن عمد أو غير عمد، فظلت هذه السمعة السيئة تلاحق الفلسفة على مدى أكثر من عشرة قرون حتى شاع بين الناس عبارة "بلاش فلسفة" فيما لا شأن للفلسفة به، إلى أن جاء أستاذنا فمحا عن الفلسفة تلك الوصمة، وعرَّفنا أن أعْقَدَ موضوع يمكن أن يعرض بأوضح أسلوب، وأن الغموض إنما يرجع إلى أن الفكرة مشوشة غير واضحة فى ذهن صاحبها، ولا شأن لذلك بعمق الفكرة أو صعوبة الموضوع، وربما أعان أستاذنا على ذلك أنه كان أديبًا بقدر ما كان متفلسفًا حتى لقبه العقاد بأديب الفلاسفة أو فيلسوف الأدباء، وهو لقب سبق أن أطلق على أبى حيان التوحيدى الذى كان بدوره يعرض أعمق الأفكار الفلسفية فى

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية.

أسلوب جزل رصين خال من أى تعقيد.

الثانى: ما أثاره الدكتور زكى نجيب من نشاط فكرى منذ أن تولى التدريس بالجامعة، وقد أشار إلى ذلك الدكتور فؤاد زكريا فى مقدمته للعدد التذكارى، ولكن الأمر لا يتعلق فحسب بمن أسعدهم الحظ بالاستماع إلى محاضراته الجامعية، وإنما بلغنا ذلك الصدى عن ذلك الأستاذ الذى أثار حواراً فلسفيًا لم يكن من قبل، فما من أستاذ فلسفة ألّفَ كتابًا فى الفلسفة العامة أو فى المنطق إلا وكان عليه أن يشير إلى آرائه فى الوضعية المنطقية مشايعة أو نقدًا فى أغلب الأحيان، وما كان ذلك قائمًا فى الدوائر الفلسفية فى الجامعات العربية من قبل.

نأتى بعد ذلك إلى موضوع إشكالية الأصالة والمعاصرة فى فكر زكى نجيب، ونظرًا لكثرة مؤلفاته فى هذا الموضوع على مدى يزيد على ثلاثين عاماً بما لا يمكن أن تحصره محاضرة أو مقالة، فإنى أكتفى بالاستناد إلى كتابه: (المعقول واللا معقول فى تراثنا).

يطرح أستاذنا فى مقدمة الكتاب السؤال: كيف السبيل إلى ثقافة نعيشها اليوم بحيث تجتمع فيها ثقافتنا الموروثة مع ثقافة هذا العصر الذى نحياه شريطة ألا يأتى هذا الاجتماع بين الثقافتين تجاورًا بين متنافرين بل يأتى تضافرًا تنسج فيه خيوط الموروث مع خيوط العصر؟.

يلاحظ أنه قسم موضوعات كتابه إلى قسمين: قسم عرض فيه لبعض مظاهر المعقول من تراثنا الفكرى، وقسم ثان عرض فيه لجوانب من اللامعقول من هذا التراث، ولقد أتى اختياره لبعض مظاهر المعقول متنوعاً بين علم الكلام والأدب والفلسفة واللغة والبلاغة، فمن العلاف والنظام فى علم الكلام إلى الجاحظ فى الأدب، ومن إخوان الصفا وأبى حيان التوحيدى فى الفلسفة إلى ابن جنى والجرجانى فى اللغة والبلاغة، ومن إعجاز القرآن عند الأخير إلى ما نسب إلى ابن الروندى من إلحاد، ومن المعرى إلى ابن سينا، ثم يقف وقفة طويلة عند أبى حامد الغزالى.

يلاحظ أنه كعادته كان دقيقاً فى تعبيراته، فحدد ما يعنيه من تعبير "المعقول" بعد أن عرض لمعناه لدى كل من المثاليين والتجريبيين، فالمعقول كما يعنيه: هو ما ترتبط فيه الأسباب بالمسببات، أو هو استدلال كانتقال من جزئى إلى كلى، أو من متعين إلى مجرد، أو من كيفى إلى كمى.

أما اللامعقول فإنه نقيض ذلك، ويستند إلى الانفعالات والعواطف والرغبات، وأوضح أمثلة له في تراثنا الفكري التصوف والسحر والتنجيم، وقد أفاض في ذلك بذكر نماذج من اللامعقول لدى بعض الصوفية.

ثم ينتهي إلى حكم عام بأن المعقول وحده هو الصالح لربط الحاضر بالماضي- أما اللامعقول ففيه تعطيل لقواعد الفكر وقوانين الطبيعة، وأن لا شيء في التصوف إلا أن يتحلى العلماء في عصرنا بما كان يتحلى به الأولياء من مُثلٍ أخلاقية عليا.

وإذا حاولت أن أقتصر في الحديث بين هذه العلوم المتعددة على ما يتعلق بتخصصي فأتخير من مجال المعقول حديثه عن علم الكلام ومن مجال اللامعقول حديثه عن التصوف، ثم تعليق عام على إشكالية الأصالة والمعاصرة كما عالجها الدكتور زكي نجيب.

يلاحظ أنه حين عرض لقطبي المعتزلة: العلاف والنظام أنه اختار موضوعات تتعلق بالإلهيات دون الطبيعيات، ثم ارتأى- وهو في ذلك محق- أنهما لما يتأثرا بعلوم اليونان أو فلسفتهم، إذ ما أثر الفلسفة اليونانية في مسائل تتعلق بالصفات أو الإرادة الإلهية أو حرية الإرادة وصلتها بالعدل الإلهي أو إعجاز القرآن.

بصدد ما يصح من هذه الموضوعات لعصرنا انتهى إلى الحكم بأنهما- أي العلاف والنظام- لم يقدما لعصرنا شيئاً، وإنما يمكن فقط محاكاتهما في الوقفة العقلانية في المسائل المعروضة أي في المنهج دون الموضوع، وقد كان هذا يقتضي منه أن يشير إلى رأي العلاف في رفضه الإيمان تقليدًا، وحكمه عليه بأنه إيمان ظني غير يقيني، فأرسى بذلك في الوجدان الإسلامي التعبير، "ربنا عرفوه بالعقل" كما لم يشر كذلك إلى حديث النظّام عن الشك، وأنه لا يقين إلا ولابد أن يسبقه شك.

وأما بصدد الموضوع فإن المسائل التي ذكرها أستاذنا للعلاف والنظام- كما سبق أن أشرت- متعلقة بالإلهيات، وفي هذا الصدد إما أن ينزع الإنسان في أي دين نزعة عقلانية، وإما أن ينزع نزعة سلفية تقليدية، وإما أن يحاول التوسط بينهما، وكانت النزعة العقلانية التي تبناها أستاذنا والتي اعتبرها الخالد من تراثنا تقتضيه ألا يستبعد ما يدعو إليه، أو أن يحكم بالنفي على كل تراث المعتزلة وربما علم الكلام بأكمله إلا إن كان قد تحاشى لسبب أو لآخر كل ما يمت بسبب ما إلى العقيدة أو الدين.

ننتقل بعد ذلك إلى حديثه عن الغزالى الذى رآه قد جمع بين المعقول واللامعقول.

يصف أستاذنا الغزالى بأنه قد طالت قامته حتى رآه المسافر من بعيد كالنخلة الفارعة، وأنه ألقى بظله على العصور التالية له؛ حتى لنحس وجوده معنا إلى يومنا هذا نهابه ونخشع لسطوته، وإن الناقد له ليتردد مائة مرة قبل أن يقدم على نقده، وأنه لم يكتب ما كتبه ليملأ الصحف بزخرف اللفظ ولا ليلهى قارئه بقدرة يتظاهر بها أمامه ليتعالم فى كذب، بل كتب ما كتب مخلصاً صادقًا.

ومع ذلك فإنه قد لاحظ أن الغزالى قد ظهر ليكون قوة رجعية قابضة تمسك الناس دون الانبثاقة الحرة المغامرة، وأنه من أقوى العوامل التى أثرت فى مجرى تاريخنا الفكرى فجمدته وانتهت به إلى الركود الذى ساد حياتنا العقلية قروناً طويلة، وما ظنك برجل كتب مؤلفه الضخم العظيم "إحياء علوم الدين" فى أربعة مجلدات مديدة الطول ليرسم للمسلم حياته بالمسطرة والفرجار، فيحدد له كل لفظة يفوه بها وكل خطوة يتحركها؛ لكى يضمن إسلامه، يحدد له كيف يأكل وكيف ينام وكيف يسافر، وكيف يعاشر زوجه وأولاده وأصدقاءه... يحدد له كل صغيرة وكبيرة من حياته كيف ينبغى أن تكون؛ لكى يكون مسلماً صحيح العقيدة والسلوك، فماذا بقى إذن للإنسان ليتصرف فيه بالتلقائية الحرة ليكون مسؤولاً بما يقرره لنفسه؟

إن الغزالى على قدر عظمته كان هو الرجل الذى أغلق باب الفكر الفلسفى أمام المسلمين، فلم يفتح بعد ذلك إلا بعد أن مرت ثمانية قرون فتحت للمسلمين بعدها أبواب حضارة جديدة هى حضارة أوربا الحديثة، إنه الرجل الذى صاغ للمسلمين نموذجاً نظريًّا لطريقة العيش أصبح لهم كالقيد الذى يغل اليدين والقدمين واللسان معاً ص ٣٤٦، إنه وضع لحياة المسلم قالباً من حديد لم يعد بعدها قادرًا على أن يتحرك بتلقائية الإنسان المفكر.

لست بصدد الدفاع عن الغزالى، على العكس فإنى أوافقه فى كثير مما قال، ولكنى فقط أتساءل: من المسئول عن ذلك، ومن الذى يستحق أن يوجه إليه النقد؟: الغزالى أم الذين شايعوه فلم يحيدوا عن شيىء مما قال إلى حد أن قال أحدهم: كاد الإحياء أن يكون قرآنًا.

ولا يتعلق الأمر بالغزالى وحده؛ فقد وجه مثل هذا النقد إلى أرسطو بصدد منطقه الذى ساد فكر البشرية ما يقرب

من عشرين قرناً: هل أرسطو هو المسئول أو شراحه الذين ران نهجهم على عقول الناس طوال هذه القرون؟ وقُلْ مثل ذلك عن سان أوجستين وكتابه (مدينة الله) الذى كان الدستور الروحى والسياسى لأوربا طوال العصور الوسطى، لمن ينبغى أن يوجه النقد للأتباع أو للمتبوع؟

وبعد هذا النقد ينبهنا زكى نجيب إلى حقيقة هامة وهى خطورة الخلط بين النسبى والمطلق، فإذا صح أن يكون للأكل أو للسفر مثلاً آداب بعينها تصدق على ظروف محددة بزمانها ومكانها فلا يصح أن تنقل الصورة النسبية المحدودة بالزمان والمكان المعينين هذه لنجعلها صورة مطلقة تصدق على كل زمان ومكان، وبالتالى نلتزمها فى ظروفنا الراهنة على بعد الخلاف بين الحالتين، ثم يشير إلى أسلوب تناول الطعام قديماً وأسلوبه الآن.

بصدد هذه الحقيقة: هل الأمر كله نسبى يتغير تمامًا من زمان إلى زمان؟ كيف يتم إذن التواصل الحضارى بين الأجيال حتى يحتفظ أهل كل حضارة بخصوصية تميزهم عن سائر الحضارات؛ كى لا يجرفهم التيار فلا تبقى لهم مقومات؟ فإن تناول المسلم طعامه بالشوكة والسكين مقتدياً بالأوربى مقلعاً عن تناوله بأصابعه كما كان يفعل أجداده فعليه أن يحتفظ بتناوله بيده اليمنى دون اليسرى، فيوفق بذلك فى أبسط أمور حياته بين قديم موروث وبين حديث صحى مرغوب.

ننتقل بعد ذلك إلى الشق الثانى من التراث، يقرر الدكتور زكى نجيب أنه لا يحمل كلمة "اللامعقول" مثقال ذرة من معنى الزراية، وإنما بمجرد التمييز بين صنفين مختلفين: صنف ميسوم بميسم التفكير العقلى، وصنف يخلو من سمة التفكير العقلى، وإنما يستند إلى الوجدان والعاطفة، ثم ينتهى بعد ذلك إلى تقرير حقيقة ثم إلى حكم، أما الحقيقة فهى أن تراث أسلافنا مزيج من معقول ولا معقول ص ٣٦٨، أما الحكم فهو أن الجانب العقلى وحده هو الذى يصلح للاستمرار بين ماض وحاضر؛ لأن حالات الوجدان لا يجوز نقلها من جيل إلى آخر.

أما عن الحقيقة التى قررها فلا تختص بذلك ثقافتنا فإن جميع الثقافات بلا استثناء مزيج من معقول ولا معقول، ولقد أشار الدكتور زكى نفسه إلى النزعة الرومانسية فى الأدب التى تستند إلى الوجدان والعاطفة، كما أشار إلى اللا شعور لدى علماء التحليل النفسى، ويمكن أن نضيف إلى ذلك النزعة

السريالية فى الفن، هذا بصدد الحضارة الأوربية الحديثة، ولا يتسنى فهم هذه الحضارة على أنها علم وفلسفة وطرح جانب اللامعقول فيها، والحضارة الإغريقية هى بدورها مزيج من الإلياذة والأوديسة إلى جانب منطق أرسطو وهندسة إقليدس.

بصدد تراثنا يركز أستاذنا بصدد اللامعقول على التصوف، ثم يقرر حكماً عامًّا: ليس علينا من حرج إذا وقفنا موقف الرفض تجاه ما زعمه المتصوفة فى طريقة وصولهم إلى الحق، ثم يقول: إن كل ما ذهب إليه الصوفية إنما يندرج تحت اللامعقول من تراثنا الذى ينبغى الإعراض عنه.

لقد سبقت الإشارة إلى أن للامعقول خلودًا فى تراث الحضارات الأخرى، فلا يندثر لمجرد كونه "لا معقول" هذا وقد سوى أستاذنا بين جميع مجالات اللامعقول، بينما يحضرنى فى ذلك تمييز برجسون بين دين سكونى مغلق يدعو إلى الخرافة ويشيع فى الإنسان الخوف من قوى الطبيعة، ومن ثم فهو دون مستوى العقل، وبين دين حركى متفتح يزود الإنسان بوثبة حيوية أو بطاقة روحية، ويشيع فى الإنسان السكينة والطمأنينة، ويبث الحب فى جنبات النفس البشرية، وأنه لا يمكن أن تكون طبيعة الدين واحدة فى الحالتين.

ومن ناحية أخرى فقد ألزم أستاذنا نفسه فى كتابه بتمييز بين معقول يقبل ويؤخذ به منهجًا أو موضوعًا، ثم بين لامعقول ينبذ ويرفض لمجرد كونه لا معقول، والواقع أنه قد أدهشنى هذا الحكم من مفكر يجمع بين الفلسفة والأدب.

إن الأمر فى نظرى ليس تفرقة بين معقول ولا معقول وإنما بين زمانين: زمن تزدهر فيه الحضارة فترتقى فيه النظرة إلى اللامعقول حتى يغدو معقولاً، وبين زمن تنحط فيه الحضارة إلى درك يهبط فيه اللامعقول إلى مستوى الخرافات، اسمحوا لى أن اذكر فى ذلك مثالين: أحدهما قد ذكره أستاذنا فى كتابه فى استفاضة وهو "كرامات الأولياء" فيأخذ على القشيرى قوله: إن الكرامات لا تناقض العقل، كما يأخذ عليه خلطه بين عبارة دينية وهى قوله "إنها تتم بمشيئة الله" وبين مصطلح منطقى هو قوله: إن الكرامة ممكنة أو جائزة.

إنى لا أعنى إطلاقاً الدفاع عن الأولياء ولا عن كراماتهم، وإنما بمجرد تحديد مفاهيم الألفاظ كما علمنا أستاذنا، القضية هى أن القشيرى يدرج

الكرامات من حيث الجهة فى المنطق تحت الإمكان أو الجواز، بينما يرى أستاذنا أنها تناقض العقل، ومن ثم يدرجها تحت الاستحالة، ويذكر لذلك مثالاً يستنتجه هو، وهو أن صاحب الكرامة يمكن أن يظهر للجائعين خبزًا دون أن يكون هناك دقيق ولا أن يكون هناك القمح الذى يسبق الدقيق ولا التربة التى تنمو فيها شجرة القمح، ثم يتساءل كيف يتم له ذلك وكيف لا يتناقض ذلك مع العقل.

لندع جانبًا ما شاع عن الكرامات فى العصور المتأخرة من التصوف والتى جعلت الولى قادرًا على خرق نواميس الكون، فيستطيع المشى على الماء أو قطع المسافات الشاسعة فى خطوات أو أن يضع أمامنا خبزًا دون دقيق ولا قمح، ولنعد إلى المعنى الدقيق للكرامة إبان ازدهار الحضارة الإسلامية، فلم يكن معناها أن الصوفى أو الولى يريد شيئًا، وأن الله يحقق له كل ما يريد حتى لو كان مناقضًا لنواميس الكون، لم يكن هذا المعنى واردًا إطلاقاً فى العصور الأولى، ذلك أن الصوفى فاقد الإرادة تماماً، وإرادة الله سابقة بل مقيدة لإرادته فى كل ما يقول وما يفعل، يقول الإمام جعفر الصادق فى تفسير قوله تعالى ﴿**وما تشاءون إلا أن يشاء الله**﴾: إن الله قد جعل قلوب أوليائه متعلقة بمشيئته، فإذا شاء شيئاً شاءوه، فالله هو الذى يشاء أولاً، ومشيئة الولى لاحقة ومترتبة على مشيئة الله، تأملوا معى دعوة يوسف على نفسه بالسجن ﴿**رب السجن أحب إلى مما يدعوننى إليه**﴾ أما كان أولى بيوسف بعد أن كادت له امرأة العزيز وافتتنت به نسوة المدينة أن يقول: يا رب خلصنى من كيد النساء، ولكن جرى حكم القضاء الإلهى على يوسف بالسجن، فكان أن دعا على نفسه به.

وينسب إلى الإمام جعفر نفسه أنه حين قُتِلَ عمه زيد أنشد أحد ولاة بنى أمية قائلاً:

صلبنا لكم زيدا على جذع نخلة
ولم نر مهديًا على الجذع يصلب

فكان أن رفع الإمام جعفر يديه إلى السماء قائلاً: اللهم سلط عليه كلبًا من كلابك ينهشه، فلم يمض وقت حتى كانت الذئاب قد افترست الوالى فى طريقه من الشام إلى الكوفة، هى فى الظاهر دعوة مستجابة، ولكنها فى حقيقتها أن الله قد أجرى على لسانه ما قدر على هذا الوالى منذ ولادته (الحكم ابن العباس الكلبى) من أن يلقى حتفه صريع الذئاب، وإلا فلم لم تكن دعوة جعفر الصادق على من قتل عمه أو على

الخليفة هشام بن عبد الملك الذى أمر بالقتل، إن الصوفية الأوائل قد اشترطوا فى الكرامة ألا يدعيها الولى ولا حتى أن يلحظها؛ لأن ذلك يخرجه من إرادة الله إلى إرادته هو، ويخرج الكرامة عن أن تكون فعلاً خالصاً لله.

إن هذا هو ما يعنيه القشيرى من أن الكرامة جائزة أو ممكنة وليست مناقضة لحكم العقل، إذ لا يزيد الأمر عما يصدر عن أطفالنا أحياناً، ويعبر عنه بالمثل الشائع: خذوا فالكم من عيالكم، وإن كان هذا التشبيه بين كرامات الأولياء وفال العيال غير مقنع، فتأملوا جيداً هذه العبارة لأحدهم: الصوفية أطفال فى حجر الحق.

بهذا التفسير يغدو اللامعقول معقولاً، والمستحيل ممكناً أو جائزًا.

لنأت إلى المثال الثانى الذى يغوص فى أعماق اللامعقول حتى ينكره كل أصحاب النزعة العقلية بلا استثناء وأعنى بذلك الحسد، واسمحوا لى أن ألخص لكم ما قاله عنه الحارث المحاسبى ت ٢٤٣هـ، حتى سما به إلى مستوى لا يتعارض مع العقل، يعرف الحارث الحسد بأنه تمنى الحاسد زوال النعمة عن المحسود، ويعده من أشد الشرور نكرًا؛ لأنه لا يكون عادة بين الأغراب أو الأعداء، وإنما بين الأقارب أو الأصدقاء أو أصحاب الحرفة الواحدة، وإن أول شر وقع على الأرض كان حين قتل قابيل أخاه هابيل حسدًا.

ثم نأت إلى جوهر الموضوع: هل يستطيع الحاسد بمجرد النظر أو العين أن يلحق الضرر بالمحسود؟ يجيب الحارث المحاسبى فى عبارة قاطعة رائعة: لو كانت المقادير تجرى وفق هوى الحاسدين لما بقيت على أحد نعمة، هذا هو ما أعنيه من أن الأمر ليس فصلاً بين صنفين من الموضوعات؛ صنف يندرج تحت معقول يقبل، وآخر يندرج تحت لامعقول يهجر، وإنما هى تفرقة بين زمانين؛ زمن تزدهر فيه الحضارة فيسمو فيه الفكر إلى تحليل عقلانى وزمن تنحط فيه الحضارة فيهبط الفكر إلى مستوى لا عقلانى خرافى، وإن ذلك لأمر تستوى فيه كل الحضارات أو الثقافات.

وفى هذا الصدد أذكر واقعة شخصية بينى وبين أستاذى بصدد اللامعقول، ففى لقاء معه سعدت فيه قلت له: هناك من اللامعقول ما لا سبيل إلى إنكار الاعتقاد فيه، ثم ذكرت له الحديث النبوى: **"داووا مرضاكم بالصدقة"** حقيقة لا علاقة سببية بين الدواء والصدقة أو بين الشفاء والإحسان، ولكن هناك أمرًا خفيًا

يدفعنى إلى الاعتقاد بذلك، اسمحوا لى أن اعترف لكم أنى كنت خبيثاً فى طرح هذا السؤال؛ لأنى كنت أعرف تماما كرم أستاذنا- عليه رحمة الله- وإنفاقه على الكثيرين من تلاميذه المتفوقين أو المحتاجين، وربما لا يفوقه فى ذلك أحد من أساتذتنا سواء فى قسم الفلسفة أو فى كليات الآداب فى جامعات مصر، ومن ثم فإنه ما إن سمع السؤال حتى انفرجت أساريره عن ابتسامه عريضة تنم عن الرضا، ولكنه فسر الأمر بعقلانيته فى ضوء المذهب البرجماتى وهو أن حديث الرسول ﷺ يدفع المعتقد به إلى الصدقة والإحسان، وبذلك يكون قد تحقق هدف عملى نبيل.

لم أقتنع تماماً، ولكن ذلك لا يعنى أن هناك سببية ضرورية بين الإحسان والشفاء حتى لا تنالنى السخرية اللاذعة التى وجهها فولتير إلى أصحاب العناية الإلهية حين قال: إن زلزال لشبونة لم يميز بين دور العبادة ودور الدعارة، ولكن هناك رابطة خفية ربما يحكمها الدعاء: (اللهم لا أسألك رد القضاء ولكن أسألك اللطف فيه)، وللرسول ﷺ حديث آخر مماثل يرد فى إعلانات لجان الزكاة بالكويت: (صنائع المعروف تقى مصارع السوء).

وأخيرًا يجب أن أطرح التساؤل: هل استطاع الدكتور زكى نجيب: حل إشكالية الأصالة والمعاصرة التى كرس لها جهده وأعمل فيها فكره على مدى يزيد على ثلاثين عاماً فى صبر وأناة وموضوعية وحياد وأمانة وإخلاص؟ هل استطاع أن ينسج خيوط الموروث مع خيوط العصر على نحو يمكن القول: إن إشكالية الأصالة والمعاصرة قد تم حلها على نحو أزال قلق النفوس وحيرة العقول؟ وإن لم يكن الأمر كذلك فهل ذلك راجع إلى قصور فيما كتب أو إلى ظروف خارجة عن إرادته؟

وأذكر أنه منذ عشرين سنة تقريباً وجهت إلى جهة علمية أجنبية بعض أسئلة كان من بينها سؤالان يتعلقان بموضوعنا الأول: ما تفسيرك أن مصر فى الثلاثينات والأربعينيات قد أنجبت طه حسين والعقاد، ولم تنجب مثلهما فى الخمسينيات والستينيات مع أنها قد استقلت.

كنت آنذاك مشغولا بالقراءة عن الحضارة الإغريقية، ومن ثم قلت على الفور: لقد خطر على بالى الآن أثينا وأسبرطه، فلما سُئِلت عما أعنيه قلت: ولم أنجبت أثينا سقراط وأفلاطون وعاش فى كنفها أرسطو بينما عقمت الدكتاتورية العسكرية فى أسبرطه أن

تنجب حتى سوفسطائيًّا، هل كان أستاذنا سيئ الحظ أن عاش معظم حياته الفكرية فى الزمن الأغبر من حكم العسكر، لن أشير إلى ناحية من النواحى العسكرية أو السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو حتى الخلقية، ولكن أكتفى بما يدعو إليه زكى نجيب دوماً: من تحديد دقيق لمعانى الألفاظ، كيف يمكن أن تتحقق هذه الدعوة وقد زيفت معانى الألفاظ كما زيفت إرادة الأمة، ليس فحسب ألفاظا مثل الديمقراطية والاشتراكية والعدالة الاجتماعية، بل حتى معانى الحرية والعزة والكرامة، إن الأمر كما يقول الشاعر:

ولن يبلغ البينان يوماً تمامه

ما دمت تبنيه وغيرك يهدم

ولكن قد يرد السؤال: أما كان على المفكر الكبير أن يقوم الاعوجاج ويقاوم الانحراف؟ أحياناً يرد علىّ هذا الخاطر وأقول: لقد كتب توفيق الحكيم كتابه "غياب الوعى" بعد هزيمة ١٩٦٧، فماذا كتب زكى نجيب؟، وأحياناً أعتذر له بما اعتذر طه حسين عن نفسه إلى عبد الرحمن الشرقاوى قائلاً: العسكريون حمقى، ومن الحماقة أن تتحامق على الحمقى!

أما السؤال الثانى فكان يتعلق بتصورى لسمات الشخص الذى يجدد الفكر العربى، فأجبت أن يكون أزهريًّا حاصلاً على الماجستير والدكتوراه من إحدى الجامعات الأوربية، وأن تلتقى وتتلاقح فيه الثقافتان العربية الإسلامية والأوربية الغربية.

لقد كان فى ذهنى آنذاك رفاعة رافع الطهطاوى فى القرن التاسع عشر، ثم محمد إقبال فى القرن العشرين والأخير تلقى تعليمه الدينى فى لاهور ثم الماجستير من إنجلترا والدكتوراه من ألمانيا، وقد تمكن من أن يجدد الفكر الدينى على نحو جمع حوله مسلمى الهند.

إن فى كل حضارة ناهضة محورًا مركزيًّا عنه تنبثق مختلف مظاهر الثقافة، وإن الدين هو المحور المركزى للحضارة العربية الإسلامية، أمكنه أن يؤثر فى مظهر يبدو بعيدًا كل البعد عن الدين كالفن، كما لاحظ ذلك شبنجلر فجاء التعبير الفنى فى الحضارة الإسلامية ممثلاً فى الزخرفة: خطوط مجردة لأن إله المسلمين مفارق منزه عن التشبيه والتجسيم، ونفر المزاج الإسلامى من النحت لا لقرب عهد المسلمين الأوائل بعباده الأوثان كما يقال، وإنما لما فى النحت من تعبير عن تجسيد لا يلائم المزاج الإسلامى؟

وإذا كان من الواضح أن العلوم الدينية واللغوية قد انبثقت بسبب من الدين، فلنا أن نتساءل: و لم تجلت عبقرية الحضارة العربية الإسلامية فى اكتشاف علم الكيمياء؟ مرة أخرى بسبب من الدين، ويشار عادة إلى أن الإمام جعفر الصادق قد وجه تلميذه جابر بن حيان إلى الكيمياء، فأنّى لإمام دين أن يرشد إلى علم مدنى بحت كالكيمياء؟ لقد كان الاعتقاد السائد قديماً بتأثير من أرسطو أن لا تغير فى الجوهر، وإنما فى الأعراض فقط، وهو اعتقاد تعذر معه إمكان قيام علم الكيمياء فى الحضارة الإغريقية، أما فى الحضارة الإسلامية فقد ساد مبدآن:

الأول: "انبثاق الضد عن الضد" ﴿ويخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى﴾، ﴿من بين فرث ودم لبناً خالصا سائغا للشاربين﴾... أى من شوائب وقاذورات المعدة والتى تعافها النفس يخرج اللبن الحليب الخالص الصافى، وفى مجال الفقه تستخرج الخمر المسكرة الحرام من العنب غير المسكر ذات اللغة الحلال، ومن روث البهائم تستخلص الأسمدة، والمسك الطاهر زكى الرائحة إنما هو بعض دم الغزال.

أما المبدأ الثانى المترتب على الأول وهو أساس علم الكيمياء وبه قال جابر ابن حيان: إن الاختلاف بين المركبات ليس اختلافًا كيفيًا وإنما كميًا راجعاً إلى اختلاف النسب والمقادير، إذ لو كان كيفيًا لما أمكن لضد أن ينبثق عن ضد.

أود أن أخلص من ذلك إلى أن الدين هو لب الثقافة العربية الإسلامية ومحورها المركزى، ولكن الدكتور زكى نجيب لم يشر إلى أدنى دور له فى بداية مرحلة الأصالة والمعاصرة مع أنه جوهر الأصالة ولو توقف الحال عند هذا القول فكيف يمكن إذن أن تنسج خيوط الماضى فى الحاضر كما أراده؟

لقد أصاب أستاذنا نصف الحقيقة حين بين دور العلم ولكن فاته النصف الآخر حين أغفل دور العقيدة فى حل إشكالية الأصالة والمعاصرة، ثم تدارك بقية الحقيقة فيما بعد على أنه ما من شك فى أنه أخلص لدعوته كل الإخلاص، فجزاه الله عما قدم لأمته العربية جزاء المخلصين الصادقين.

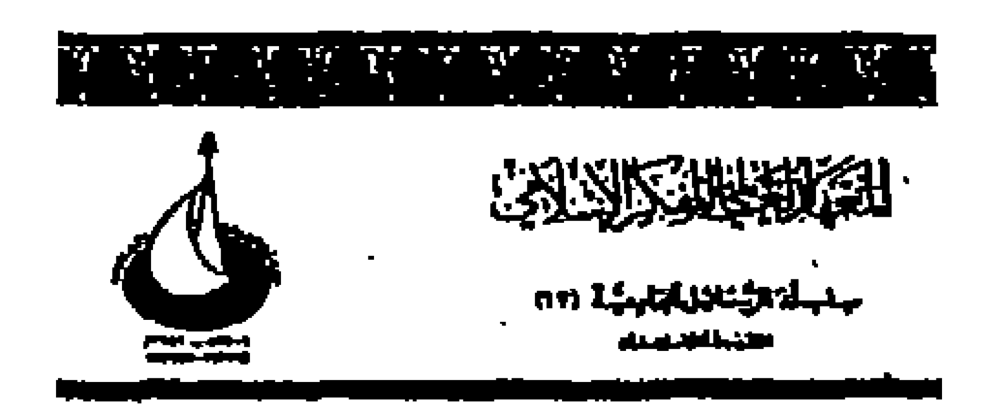
○ ○ ○

منهج النبي ﷺ

في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها

خلال الفترة المكية

تأليف: الطيب برغوث



هذا الكتاب هو أطروحة جامعية تتناول استراتيجية عمل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في المرحلة المكية، وذلك بتحليل الأهداف والوسائل، اعتماداً على روايات منتقاة من كتب السيرة النبوية المطهرة، قديمها وحديثها.

لقد حقق الكتاب هدفه في بيان أهمية المنهج ودوره في نجاح العمل، وفي بيان ما يستلزمه ذلك من ضرورة الإستيعاب الواعي العميق والشامل للرسالة.

الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي



مختارات من أدب العرب

أبو الحسن الندوي

المقدمة:

إن الأدب العربى قد أصيب بمحنة أصيب بها أدب كل أمة، وهى محنة تكاد تكون طبيعية ومطردة للآداب واللغات إلا أن آجالها تختلف، فقد يطول أجل هذه المحنة فى أدب قوم ويقصر فى أدب قوم آخرين، وذلك يرجع إلى الأحوال الاجتماعية والعوامل السياسية وحركات الإصلاح والتجديد، والبعث الجديد، فإذا توفرت فى أمة قصر أجل هذه المحنة، وإذا فقدت أو ضعفت طال أمد هذه المحنة وطال شقاء الأدب والأمة بها.

إن هذه المحنة هى تسلط أصحاب الصناعة والتكلف على هذا الأدب الذين يتخذونه حرفة وصناعة ويحتكرونه احتكارًا ويتنافسون فى تنميقه وتحبيره ليثبتوا به براعتهم وتفوقهم ويصلوا به إلى أغراضهم، ويستمر ذلك ويستفحل حتى يصبح الأدب مقصورًا عليهم مختصًا بهم، ويأتى على الناس زمان لا يفهم من كلمة الأدب إلا ما أثر عن هذه الطبقة من كلام مصنوع وأدب تقليدى لا قوة فيه ولا روح، ولا جدة فيه ولا طرافة، ولا متعة فيه ولا لذة.

ويطغى هذا الأدب الصناعى التقليدى على كل ما يؤثر عن هذه الأمة، وتحتوى عليه مكتبتها الغنية الزاخرة من أدب طبعى وكلام مرسل، وتعبير بليغ يحرك النفوس ويثير

الإعجاب، ويوسع آفاق الفكر، ويغرى بالتقليد، ويبعث فى النفس الثقة، ولا عيب فيه إلا أنه صدر عن رجال لم ينقطعوا إلى الأدب والإنشاء ولم يتخذوه حرفة ومكسبًا، ولم يشتهروا بالصناعة الأدبية، ولم يكن لهذا النتاج الأدبى الجميل الرائع عنوان أدبى، ولم يكن فى سياق أدبى، وإنما جاء فى بحث دينى، أو كتاب علمى، أو موضوع فلسفى أو اجتماعى، فبقى مغمورًا مطمورًا فى الأدب الدينى، أو الكتب العلمية، ولم يشأ الأدب الصناعى - بكبريائه - أن يفسح له فى مجلسه ولم ينتبه له مؤرخو الأدب - بضيق تفكيرهم وقصور نظرهم - فينوهوا به ويعطوه مكانه اللائق به.

إن هذا الأدب الطبيعى الجميل القوى كثير وقديم فى المكتبة العربية، بل هو أكبر سنًا وأسبق زمنًا من الأدب الصناعى، فقد دون هذا الأدب فى كتب الحديث والسيرة قبل أن يدون الأدب الصناعى فى كتب الرسائل والمقامات، ولكنه لم يحظ من دراسة الأدباء والباحثين وعنايتهم ما حظى به الأدب الصناعى مع أنه هو الأدب الذى تجلت فيه عبقرية اللغة العربية وأسرارها وبراعة أهل اللغة ولياقتهم، وهو مدرسة الأدب الأصلية الأولى.

ونأخذ كتب الحديث والسيرة - كمثال لهذا الأدب الطبعى - أولاً فنقول: إنها اشتملت على معجزات بيانية وقطع أدبية ساحرة، تخلو منها مكتبة الأدب العربى - على سعتها وغناها - وهو دليل على صحة هذه اللغة ومرونتها، واقتدارها على التعبير الدقيق عن خواطر ومشاعر ووجدانات وكيفيات نفسية عميقة دقيقة، ووصف بليغ مصور للحوادث الصغيرة، وهى الكتب التى حفظت لنا مناهج كلام العرب الأولين وأساليب بيانهم، ولئن صح ما قاله الرقاشى: "إن ما تكلمت به العرب من جيد المنثور، أكثر مما تكلمت به من جيد المنظوم، فلم يحفظ من المنثور عشره، ولا ضاع من الموزون عشره" فكتب الحديث النبوى تسد هذا الفراغ الواقع فى تاريخ الأدب العربى تنقل إلينا هذا الذخر الأدبى الذى اعتقد أنه قد ضاع وتمتاز أنها قد اتصل سندها وصحت روايتها فهى أوثق مصدر للغة العربية البليغة التى كانت سائدة فى عهدها الذهبى الأول وللأدب العربى الذى كان منتشرًا فى جزيرة العرب.

إن هذه الكتب تشتمل على روايات قصيرة وطويلة وأمثلة جميلة للغة العرب كلها العرباء التى كانوا يتكلمون بها ويعبرون فيها عن ضمائرهم وخواطرهم، ويجد دارس الأدب العربى فيها من البلاغة العربية، والقدرة البيانية، والوصف الدقيق، والتعبير الرقيق، ومن عدم التكلف والصناعة ما يقف أمامه خاشعًا معترفًا للرواة بالبلاغة والتحرى فى صحة النقل والرواية، وللغة العربية بالسعة والجمال.

أما الروايات الطويلة فهى ثروة أدبية ذات قيمة فنية عظيمة وهى التى تجلت فيها بلاغة الراوى العربى واقتداره على الوصف والتعبير والتصوير، وهى التى يطول فيها فيحكى حكاية يعبر فيها عن معان كثيرة وأحاسيس دقيقة، ومناظر متنوعة، فلا يخذله اللسان ولا يخونه البيان ولا يتخلف عنه مدد اللغة، وكأنها لوحة فنية منسجمة متناسقة قد أبدع فيها الفنان، أو صورة متناسبة قد أحسن فيها المصور كل الاحسان.

اقرأ معى حديث كعب بن مالك عن تخلفه عن غزوة تبوك، وهو موضوع دقيق محرج، يطلب منه الصراحة والاعتراف بالتقصير، والشهادة على النفس، ويطلب منه تصوير ذلك الجو القاتم العابس الذى عاش فيه خمسين ليلة، ويطلب منه تصوير الخواطر التى كانت تجيش فى صدره وتساور نفسه وهو يعيش فى جفاء وعتاب ممن يحبهم وتربطه بهم العقيدة والعاطفة ولا يجد لذة فى فراقهم ولا يرى فى الدنيا عوضًا عنهم، وتصوير تلك الصلة الروحية والحب العميق الذى يربطه بالنبى ﷺ ربطًا وثيقًا محكمًا، لا يحله العتاب والعقاب، ولا يضعفه إقبال الملوك عليه وتوددهم إليه، وتصوير ذلك السرور الذى غمره على أثر قبول توبته، ما أصعب هذا الموضوع، وما أكثره تعقدًا ودقة، ولكنه ببلاغة العربية يتغلب على هذه المشاكل النفسية والأدبية، ويترك لنا ثروة نعتز بها.

اقرأ معى هذه القطعة الصغيرة التى أقتبسها من حديثه الطويل، وهو يحكى ما أحاط بهذه الغزوة العظيمة من ظروف وأجواء، ويصور تلك الحالة النفسية التى تخلف فيها عن هذه الغزوة وما انتابه من التردد، ولم يكن التخلف عن الغزوات من سيرته وعادته، وتمتع بما احتوت عليه هذه القطعة من القوة والجمال، وصدق التصوير وبراعة التعبير:

"وغزا رسول الله ﷺ تلك الغزوة حين طابت الثمار والظلال، وتجهز رسول الله ﷺ والمسلمون معه، فطفقت أغدو لكى أتجهز معهم فأرجع ولم أقض شيئًا، فأقول فى نفسى وأنا قادر عليه فلم يزل يتمادى بى حتى اشتد الجد. فأصبح رسول الله ﷺ والمسلمون معه ولم أقض من جهازى شيئًا، فقلت أتجهز بعده بيوم أو يومين، ثم ألحقهم فغدوت بعد أن فصلوا لأتجهز فرجعت ولم أقض شيئًا، ثم غدوت فرجعت ولم أقض شيئًا، فلم يزل بى حتى أسرعوا وتفارط الغزو، وهممت أن أرتحل فأدركهم، وليتنى فعلت! فلم يقدر لى ذلك، فكنت إذا خرجت فى الناس بعد خروج رسول الله ﷺ فطفت فيهم أحزننى أنى لا أرى إلا رجلاً مغموصاً عليه النفاق أو رجلاً ممن عذره الله من الضعفاء".

ثم انظر كيف يصور حالته وقت هجره المسلمون ونهوا عن كلامه، وكيف يعبر عن حالة المحب الذى هجره الحبيب - عقوبة وتأديبًا - وهو يطمع فى وده ويتسلى بنظراته، والذى لم يزده هذا العتاب إلا رسوخًا فى المحبة ولوعة وجوى، دعه يقص قصته بلسانه البليغ:

"ونهى رسول الله ﷺ المسلمين عن كلامنا أيها الثلاثة من بين من تخلف عنه، فاجتنبنا الناس، وتغيروا لنا، حتى تنكرت فى نفسى الأرض، فما هى التى أعرف. فلبثنا على ذلك خمسين ليلة، فأما صاحباى فاستكانا وقعدا فى بيوتهما يبكيان، وأما أنا فكنت أشب القوم وأجلدهم، فكنت أخرج وأشهد الصلاة مع المسلمين وأطوف فى الأسواق، ولا يكلمنى أحد، وآتى رسول الله ﷺ فأسلم عليه وهو فى مجلسه بعد الصلاة فأقول فى نفسى، هل حرك شفتيه برد السلام أم لا؟ ثم أصلى قريبًا منه فأسارقه النظر، فإذا أقبلت على صلاتى أقبل إلىّ، وإذا التفت نحوه أعرض عنى، حتى إذا طال على ذلك من جفوة الناس مشيت حتى تسورت جدار حائط أبى قتادة وهو ابن عمى وأحب الناس إلىّ، فسلمت عليه، فوالله ما رد علىّ السلام، فقلت: يا أبا قتادة! أنشدك بالله! هل تعلمنى أحب الله ورسوله؟ فسكت، فعدت له فنشدته فسكت، فعدت له فنشدته، فقال: الله ورسوله أعلم، ففاضت عيناى، وتوليت حتى تسورت الجدار".

واقرأ معى كذلك حديث الإفك الذى ظهرت فيه براعة السيدة عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها الأدبية وقوتها البيانية، وحسن تصويرها ووصفها

للعواطف والمشاعر النسوية اللطيفة الدقيقة، وقد تجلت فى هذه القطعة رقة عاطفة المرأة المحبة لزوجها، مع إباء الحرة الواثقة بعفافها وطهارتها، المؤمنة بربها، وقد أضفى هذا المزيج الغريب من الرقة والشدة، والعاطفة والعقل، زد إلى ذلك بيان عائشة التى تقلبت فى أعطاف البلاغة العربية، وانتقلت فيها من بيت إلى بيت، قد أضفى كل ذلك على هذه الرواية من الجمال الفنى ما يجعلها من القطع الأدبية الخالدة فى الأدب.

انظر كيف تصف ما تقوله الناس وتحدثوا به وما شعرت به من تغير فى وجه الرسول ﷺ، تذكر كل ذلك فى حياء المرأة وأدبها من غير إبهام أو عي:

"قالت عائشة: فقدمنا المدينة فاشتكيت حين قدمت شهرا والناس يفيضون فى أصحاب الإفك لا أشعر بشيء من ذلك، وهو يريبني فى وجعى أنى لا أعرف من رسول الله ﷺ اللطف الذى كنت أرى منه حين أشتكى. إنما يدخل علىّ رسول الله ﷺ، فيسلم، ثم يقول كيف تيكم؟ ثم ينصرف فذلك الذى يريبنى، ولا أشعر بالشر".

وتذكر توجعها من الخبر المشاع فتقول: "فبكيت يومى ذلك كله، لا يرقأ لى دمع ولا أكتحل بنوم، قالت: وأصبح أبواى عندى، وقد بكيت ليلتين ويوما لا أكتحل بنوم ولا يرقأ لى دمع حتى أنى لأظن أن البكاء فالق كبدى".

وتتقدم فى الحكاية وتذكر كيف يسألها رسول الله ﷺ عما قيل عنها ويعزم عليها الصدق، فلا تلبث أن تعتريها حمية المرأة العفيفة الفاضلة، ويقلص دمعها حتى لا تحس منها بقطرة، وترجو أباها وأمها أن يجيبا عنها رسول الله ﷺ فيمتنعان ويفضلان السكوت حياءًا من رسول الله ﷺ واستحياءًا من الدفاع عن قضية بنتهما وهو الدفاع عن النفس، فتنبرى للكلام القوى الصريح المبين - وهى البليغة الأديبة - وتتمثل بقول سيدنا يعقوب وتفوض أمرها إلى الله، وتنزل براءتها من السماء، فتطلب منها أمها أن تشكر رسول الله ﷺ وتقوم إليه فتأبى - فى دلال العفائف وأنفة المؤمن - أن تحمد إلا الله الذى أنزل براءتها من فوق سبع سموات، وخلد طهارتها إلى آخر يوم يقرأ فيه القرآن ويؤمن به.

واقرأ كذلك حكايتها للهجرة النبوية، وذكرها لتفاصيلها وما وقع لرسول الله ﷺ وصاحبه رضى الله عنه فى الطريق، ووصولهما إلى المدينة، وكيف تلقاهما الأنصار، وفرحوا بقدوم

رسول الله ﷺ، وكل ذلك مثال رائع للوصف الدقيق البليغ، والبيان القادر الوصاف.

وهنالك روايات أخرى طويلة النفس، ضافية البيان، تشتمل على غرر الكلام وبدائعه الحسان ومناهج العرب الأولين فى كلامهم، كحديث صلح الحديبية وحديث الإيلاء[1]. وغير ذلك، كانت تستحق أن تكون فى المكانة الأولى فى دراساتنا الأدبية، ولكنها أفلتت من نظر المؤلفين والناقدين؛ لأنها لم تدخل فى دواوين الأدب، ولأن تصورهم للأدب كان تصورًا محدودًا جامدًا لا يعدو الصناعة.

ويلى الحديث كتب السيرة، فقد حفظت لنا جزءًا كبيرًا من كلام العرب الأقحاح، ومثلت تلك اللغة البليغة التى كانت فى عصور العربية الأولى، وهذبها الإسلام ورققها، واشتملت على قطع أدبية لا يوجد نظير لها فى المكتبة العربية المتأخرة.

اقرأ فى سيرة ابن هشام حديث حليمة ابنة أبى ذويب السعدية عن رضاعة رسول الله ﷺ، واقرأ فيها قصص الاضطهاد والتعذيب، واقرأ فيها مغازى رسول الله ﷺ وحروبه، واقرأ فى كتب الحديث والشمائل وفى كتب التاريخ والسير أحاديث الوصف والحلية[2] تجد من القدرة الفائقة على الوصف والتعبير والبيان الساحر لدقائق الحياة وخوالج النفس وتر من اللغة النقية الصافية واللفظ الخفيف والتعبير الدقيق الرقيق ما يطربك ويملؤك سرورًا ولذة وثقة وإيمانًا بعبقرية هذه اللغة، ورغبة فى دراستها والتوسع فيها.

وهكذا صان الله هذه اللغة الكريمة الأمينة للقرآن من الضياع، وانتقلت ثروتها من جيل إلى جيل ومن كتاب إلى كتاب، حتى جاء دور التأليف والتاريخ فى القرن الثالث والرابع، وحفظ لنا المؤرخون أمثال الطبرى والمسعودى، والأدباء أمثال الجاحظ وابن قتيبة وأبى الفرج الأصبهانى ثروة زاخرة من الأدب فى كتبهم، وحفظوا لنا تلك اللغة العذبة البليغة التى كان العرب الصرحاء يتكلمون بها فى بيوتهم وعلى موائدهم وفى مجالس انبساطهم، وجاء منها الشيء الكثير فى كتاب البخلاء للجاحظ وكتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة وكتاب الأغانى لأبى الفرج الأصبهانى (على ضآلة قيمة الكتابين الأخيرين التاريخية)، وهذه كتب التاريخ والأدب التى تمثل لنا

العربية فى جمالها الأول ونقائها الأصيل وسعتها النادرة.

ثم جاء دور المتكلفين المقلدين للعجم، ونبغ فى العواصم العربية أمثال أبى إسحاق الصابى وأبى الفضل بن العميد والصاحب بن عباد، وأبى بكر الخوارزمى، وبديع الزمان الهمذانى وأبى العلاء المعرى، واخترعوا أسلوبًا للكتابة والإنشاء هو بالصناعة اليدوية والوشى والتطريز أشبه منه بالبيان العربى السلسال وكلام العرب الأولين المرسل الجارى مع الطبع، وغلب عليهم السجع والبديع غلوًّا أذهب بهاء اللغة ورواءها وقيد الأدب بسلاسل وأغلال أفقدت حريته وانطلاقه وخفة روحه وجماله.

وتزعم هؤلاء الأدب العربى واحتكروه وخضع لهم العالم العربى الإسلامى لنفوذهم وعلو مكانتهم تارة، وللانحطاط الفكرى والاجتماعى الذى كان يسود على العالم الإسلامى أخرى، وأصبح أسلوبهم للكتابة الأسلوب الوحيد الذى يحتذى ويقلد فى العالم الإسلامى.

وجاء الحريرى فألف المقامات - وهو أسلوب الكتابة المسجعة المختمر - وقد تهيأت لقبولها العقول فعكف عليها العالم الإسلامى دراسة وشرحًا وتقليدًا وحفظًا، وتغلغلت فى مدارس الفكر والأدب وبقيت مسيطرة على العقول والأقلام أطول مدة تمتع بها كتاب أدبى، وما ذاك لفضل الكتاب؛ بل لأنه قد وافق هوى فى النفوس وصادف عصر الجمود والعقم الأدبى فى العالم الإسلامى.

ثم جاء القاضى الفاضل - مجدد أسلوب الحريرى وبالأصح مقلده - وهو وزير أعظم دولة إسلامية فى عصرها، وكاتب سر أحب سلطان فى عهده صلاح الدين الأيوبى قاهر الصليبيين ومعيد مجد المسلمين - فانتشر أسلوبه فى العالم الإسلامى وحرص على تقليده الكتاب والمنشؤون فى أنحاء المملكة الإسلامية[٣].

وهكذا بقى أسلوب وحيد يتحكم فى العالم الإسلامى ويسيطر على الأوساط الأدبية، وأصبح ما خلفه هؤلاء الكُتّاب المتصنعون من تراث أدبى هو المعنى بالأدب العربى، وجاء المؤرخون للأدب فاعتبروهم أئمة البلاغة وأمراء البيان وأصحاب الأساليب وقدموا ما كتبوه وعرضوه للدارسين والباحثين، وقلد بعضهم بعضًا وتناقلوه، وأصبحت كتب التاريخ والأدب نسخة واحدة، وأصبحت الكتابة صورة واحدة من

القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر، لا يستثنى منها إلا عبقريان اثنان: أولهما ابن خلدون، وثانيهما الإمام أحمد بن عبد الرحيم الدهلوى[٤] (م ١١٧٦هـ).

وتناسى هؤلاء ما كتب غيرهم وانصرف الناس - حتى الباحثين منهم - عن ذخائر الأدب العربى الثمينة، ولم يفكر أحد فى أن يبحث فى كتب التاريخ والسير والتراجم وفى مؤلفات العلماء عن قطع أدبية رائعة تفوق - فى قوتها وحيويتها، وسلاستها وسلامتها وفى بلاغتها وجمال لغتها - على دواوين أدبية ومجاميع ورسائل أكب عليها الناس وافتتنوا بها.

هذا، وقد بقيت طائفة من العلماء - حتى فى عصور الانحطاط الأدبى - غير خاضعين لأسلوب تقليدى فى عصرهم متحررين من السجع والبديع والصنائع والمحسنات اللفظية يكتبون ويؤلفون فى لغة عربية نقية، وفى أسلوب مطبوع يتدفق بالحياة إذا قرأه الإنسان ملكه الإعجاب، وآمن بفكرتهم وخضع لعقيدتهم ولما يقررونه، وهذه القطع التى طويت فى أثناء كتب علمية أو دينية فجهلها الأدباء وزهد فيها تلاميذ الأدب، هى من بقايا الأدب العربى الأصيل، وهى التى عاشت بها العربية هذه السنين الطوال، وهى التى يفزع إليها المتأدب المتذوق، وهى رياض خضراء فى صحراء العربية القاحلة التى تمتد من عصر ابن العميد إلى عصر القاضى الفاضل إلى أن جاء ابن خلدون.

إن ما كتب هؤلاء العلماء غير معتقدين أنهم يكتبون للأدب ولا زاعمين أنهم فى مكانة عالية من الإنشاء هو الذى يسعد العربية ويشرفها أكثر مما يسعدها ويشرفها كتابات الأدباء ورسائلهم وموضوعاتهم الأدبية، وأخاف لو أنهم قصدوا الأدب وتكلفوا الإنشاء لفسدت كتابتهم وفقدت ذلك الرونق وتلك العذوبة التى تمتاز بها كتابتهم وخسرنا هذه القطع الجميلة المليئة بالحياة، فقد التصقت بالأدب شروط وصفات وتقاليد هى المفسدة له الطامسة لنوره، فلا بد فيه من السجع والصناعة، ولابد فيه من البديع والمحسنات اللفظية، ولا بد من تقليد من يعد فى الطبقة الأولى من الأدباء، أما الكتابات العلمية التاريخية أو الدينية فليست فيها هذه الالتزامات وهذه الشروط القاسية؛ فتأتى أبلغ وأجمل.

ونرى الكاتب الواحد إذا تناول موضوعًا أدبيًا وتكلف الإنشاء تدنى

وأسَفَّ وتعسف وتكلف ولم يأت بخير، وإذا استرسل فى الكلام وكتب فى موضوع علمى أو دينى أحسن وأجاد، هكذا نرى الزمخشرى متكلفًا مقلدًا، فى "أطواق الذهب" وكاتبًا موفقًا بليغًا فى مقدمة "المفصل" وفى مواضع من تفسيره "الكشاف" وهكذا نجد ابن الجوزى غير موفق فى كتابه "المدهش" وكاتبًا مترسلاً بليغًا فى كتابه "صيد الخاطر"، وظنى أنهما كانا يعتبران أثريهما الأدبيين "أطواق الذهب" و"المدهش" من أفضل كتاباتهما الأدبية التى يعتمدان عليها ويفتخران بها، ولعل عصرهما صفق لهذين الكتابين الأطواق والمدهش أكثر مما صفق لكتاباتهم العلمية والأدبية والدينية، ولكن قاضى الزمان وحاكم الذوق قد حكمنا بالعدل، وليس اليوم للكتابين الأولين قيمة كبيرة، أما صيد الخاطر وتلبيس إبليس والمفصل والكشاف فهى جديرة بالبقاء، جديرة بكل اعتناء.

ليس السر فى فضل هذه الكتابات العلمية والدينية وتأثيرها وقوتها وجمالها هو التحرر من السجع والبديع وترسلها فحسب، بل السبب الأكبر هو أن هذه الكتابات قد كتبت عن عقيدة وعاطفة وعن فكرة واقتناع وعن حماسة وعزم.

أما الكتابات الأدبية فقد كان غالبها يكتب بالاقتراح من ملك أو وزير أو صديق أو لإرضاء شهوة الأدب أو تحقيق رغبة المجتمع أو حبًا للظهور والتفوق، وهذه كلها دوافع سطحية لا تمنح الكتابة القوة والروح ولا تسبغ عليها لباس البقاء والخلود ولا تعطيها التأثير فى النفوس والقلوب، والفرق بينها وبين الكتابات المنبعثة من القلب والعقيدة كالفرق بين الصورة والإنسان، وكالفرق بين النائحة والثكلى.

ويذكرنى هذا قصة روينا فى الصبا، وهو أن كلبًا قال لغزال: ما لى لا ألحقك وأنا من تعرف فى العدو والقوة، قال: لأنك تعدو لسيدك وأنا أعدو لنفسى.

وقد كان هؤلاء الكتاب المؤمنون الذين ملكتهم فكرة أو عقيدة أو يكتبون لأنفسهم يكتبون إجابة لنداء ضميرهم وعقيدتهم مندفعين منبعثين، فتشتعل مواهبهم ويفيض خاطرهم ويتحرق قلبهم، فتنثال عليهم المعانى وتطاوعهم الألفاظ وتؤثر كتابتهم فى نفوس قرائها؛ لأنها خرجت من قلب فلا تستقر إلا فى قلب.

أما هؤلاء المتصنعون فإنهم فى كتاباتهم الأدبية أشبه بالممثلين قد يمثلون

الملوك فيتصنعون أبهة الملك ومظاهره، وقد يمثلون الصعلوك فيتظاهرون بالفقر، وقد يمثلون السعيد، وقد يمثلون الشقى من غير أن يذوقوا لذة السعادة أو يكتووا بنار الشقاء، وقد يعزون من غير أن يشاركوا المفجوع فى أحزانه، وقد يهنئون من غير أن يشاركوا السعيد فى أفراحه.

بالعكس من ذلك اقرأ كتابات الغزالى فى "الإحياء" وفى "المنقذ من الضلال"؛ واقرأ خطب عبد القادر الجيلى (رضى الله عنه) ما صح منها، واقرأ ما كتبه القاضى ابن شداد عن صلاح الدين، واقرأ ما كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه الحافظ ابن قيم الجوزية فى كتبهما تَرَ مثالاً رائعًا للكتابة الأدبية العالية يتدفق قوة وحياة وتأثيرًا، وذلك هو الأدب الحى الخليق بالبقاء، ولا سبب لذلك إلا أنه كتب عن عقيدة وعاطفة.

وهنالك شىء آخر وهو أن الإيمان وصفاء النفس والاشتغال بالله والعزوف عن الشهوات يمنح صاحبه صفاء حس ولطافة نفس وعذوبة روح ونفوذًا إلى المعانى الدقيقة واقتدارًا على التعبير البليغ، فتأتى كتابته كأنها قطعة من نفس صاحبها وصورة لروحه خفيفة على النفس مشرقة الديباجة لطيفة السبك بارعة فى التصوير؛ لذلك كان من الأدب الصوفى وفى كلام الصالحين العارفين قطع أدبية خالدة لم تفقد جمالها وقوتها على مر العصور والأجيال. وترى من ذلك نماذج فى كلام السادة الحسن البصرى وابن السماك والفضيل ابن عياض وابن عربى الطائى تُعَدُّ من محاسن العربية، واقرأ - على سبيل المثال - الحوار الذى دار بين ابن عربى ونفسه، وسجله فى كتابه "رسالة روح القدس".

إن هذه القطع الأدبية الدافقة بالحياة والقوة والجمال كثيرة غير قليلة فى المكتبة العربية إذا جمعت تكونت منها مكتبة، لكنها منثورة مبعثرة فى هذه المكتبة مطوية مغمورة فى أوراق كتب ومؤلفات لا تجدها فى ركن الأدب والإنشاء فى مكتباتنا العربية ولا يذكرها المؤرخون للأدب فى كتبهم، هذه القطع أصدق تمثيلاً للغة العربية وأدبها الرفيع ومحاسنه من كثير من الكتب المختصة بالأدب ومن كثير من المجاميع والرسائل والمقامات والمقالات الأدبية التى تعتبر أساس الأدب وزهو العربية ومحصول العقول.

وهذه القطع هى التى تخدم اللغة والأدب أكثر مما تخدمها كتب اللغة والأدب، وهى التى تفتق القريحة وتنشط الذهن وتقوى الذوق السليم وتعلم الكتابة الحقيقية.

إن هذه القطع والنصوص منشورة كما قلت فى كتب الحديث والسيرة والتاريخ وكتب الطبقات والتراجم والرحلات وفى الكتب التى ألفت فى الإصلاح والدين والأخلاق والاجتماع، وفى بحوث علمية ودينية، وفى كتب الوعظ والتصوف وفى الكتب التى سجل فيها المؤلفون خواطرهم وتجارب حياتهم، وملاحظاتهم وانطباعاتهم ورووا فيها قصة حياتهم.

هذه ثروة أدبية زاخرة تكاد تكون ضائعة، وقد جنى هذا الإهمال على اللغة والأدب وعلى الكتابة والإنشاء وعلى التأليف والتصنيف وعلى التفكير فقد حرمه مادة غزيرة من التعبير وباعثًا قويًا للتفكير.

مخطئ من يظن أن المكتبة العربية قد استنفدت وعصرت إلى آخر قطراتها، إنها لا تزال مجهولة تحتاج إلى اكتشافات ومغامرات، إنها لا تزال بكرًا جديدة تعطى الجديد وتفجأ بالغريب المجهول، أنه لا تزال فيها ثروة دفينة تنتظر من يحفرها ويثيرها.

إن مكتبة الأدب العربى فى حاجة شديدة إلى استعراض جديد وإلى دراسة جديدة وإلى عرض جديد.

ولكن هذه الدراسة وهذا الاستعراض يحتاجان إلى شيء كبير من الشجاعة وإلى شيء كبير من الصبر والاحتمال وإلى شيء كبير من رحابة الصدر وسعة النظر، فالذى يخوض فيها ليخرج على العالم بتحف أدبية جديدة وذخائر عربية جديدة، ينبغى ألا يكون ضيق التفكير، جامدًا متعصباً فى فهمه للأدب متعصباً لبلد أو لطبقة أو لعصر، تهوله ضخامة العمل، واتساع المكتبة العربية، أو يوحشه عنوان دينى أو يمنعه – من الاختيار والدراسة – اسم قديم لا صلة له بالأدب والأدباء، يجب أن يكون حر التفكير، واسع الأفق بعيد النظر متطلعًا إلى الدراسة والتجربة، واسع الاطلاع على الكنوز القديمة يفهم الأدب فى أوسع معانيه ويعتقد أنه تعبير عن الحياة وعن الشعور والوجدان فى أسلوب مفهم مؤثر لا غير.

إننى لا أزدرى كتب الأدب القديمة – من رسائل ومقامات وغيرها – ولا

أقلل قيمتها اللغوية والفنية وأعتقد أنها مرحلة طبيعية فى حياة اللغات والآداب، ولكننى أعتقد أنها ليست الأدب كله وأنها لا تحسن تمثيل أدبنا العالى الذى هو من أجمل آداب العالم وأوسعها، وأنها جنت على القرائح والملكات الكتابية، والمواهب والطاقات وعلى صلاحية اللغة العربية ومنعت من التوسع والانطلاق فى آفاق الفكر والتعبير والتحليق فى أجواء الحقيقة والخيال، وتخلفت بهذه الأمة العظيمة ذات اللغة العبقرية والأدب الفنى فترة غير قصيرة، فخير لنا أن نعطيها حظها من العناية والدراسة ونضعها فى مكانها الطبيعى فى تاريخ الأدب وطبقات الأدباء، وأن ننقّب فى المكتبة العربية من جديد، ونعرض على ناشئتنا وعلى الجيل الجديد نماذج جديدة من الكتب القديمة للأدب العربى حتى يتذوق جمال هذه اللغة وينشأ على الإبانة والتعبير البليغ، ويتعرف بهذه المكتبة الواسعة ويستطيع أن يفيد بها.

○ ○ ○

الهوامـش

(١) اقرأه فى الجامع الصحيح للبخارى.

(٢) جاء بعض أمثلتها فى هذا الكتاب.

(٣) ظهرت نماذجهم فى الكتاب لقيمتها الفنية، ولأنها تمثل دورًا خاصًا من تاريخ الأدب العربى.

(٤) اقرأ كتابه الفريد "حجة الله البالغة"، واقرأ ترجمة مؤلفه فى "نزهة الخواطر" الجزء السادس، طبع دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، الهند.

O O O

مقدمات الاستتباع

الشرق موجود بغيره لا بذاته

. تأليف: غريغوار منصور مرشو



مقدمات الاستتباع

الشرق موجود بغيره لا بذاته

غريغوار منصور مرشو

هذا الكتاب محاولة جادة واعية لإبراز الاستعدادات الثقافية التى مكنت النظام الغربى من أن يبلور بواسطتها صورة عن ذاته، ويخلق بشكل مواز صورة مشوهة للآخر لتأكيد ذاته.

الكتاب صرخة لتحرير المعرفة، وحلقة هامة فى إطار بناء منهجية للتعامل مع الفكر الغربى بكل صورة ومستوياته.

والكتاب إضافة إلى ذلك - دعوة إلى توجيه الخطاب الدينى الخاص بشعب أو قوم بعينهم إلى خطاب عالمى كونى، موجه إلى بنى البشر.

الناشر: المعهد العالمى للفكر الإسلامى



الدور السياسي للمسجد(*)

إعداد الباحث

بشير سعيد أبو القرايا(**)

عرض وتعليق

حامد عبد الماجد قويسى(***)

أولاً: موضوع الدراسة:

تأتى هذه الدراسة المهمة فى إطار الدراسات التنظيرية التى تتناول مؤسسات الدولة الإسلامية؛ مركزة على أدوارها وفاعليتها السياسية فى الواقع العملى... وتتناول هذه الدراسة الدور السياسى لأهم تلك المؤسسات وهى "المسجد"؛ وهى تدرس المسجد - بصورة كلية - ولا تشمل تطبيقًا على مسجد بعينه؛ وذلك على أساس أن الدراسة التنظيرية لا تعنى الالتزام بدراسة مسجد ما أو مجموعة مساجد خاصة بإقليم معين؛ لأن ذلك سيقيدها بحدود معينة من حيث النتائج والتعميم، كما أن الدراسة لم تتقيد بفترة زمنية معينة كى تتوفر لها القدرة الكاملة على التنظير... وهكذا جاءت هذه الدراسة مجردة عن عاملى الزمان والمكان.

ويركز الباحث على أهمية الدراسة - كما يظهر من عنوانها - فأهميتها العلمية ترجع إلى إسهامها فى تطوير علم السياسة الإسلامى من خلال

(*) رسالة ماجستير فى العلوم السياسية - كلية الاقتصاد والعلوم السياسة -جامعة القاهرة ١٩٩٥م.

(**) موظف بالمجمع الثقافى بأبو ظبى بدولة الإمارات العربية المتحدة.

(***) مدرس العلوم السياسية المساعد - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.

الاهتمام بمؤسسة قدر لها أن تحمل كافة المقومات والعوامل التى أدت إلى بناء الدولة الإسلامية الأولى وتشييد حضارة إنسانية امتدت قروناً طويلة، أما أهميتها العملية الواقعية فتكمن فى الدور الفاعل الذى يمكن أن يقوم به المسجد فى العلاقة السياسية ليس باعتباره مؤسسة تتعلق بالأمور الدينية فحسب، وإنما باعتباره مؤسسة لها وظائف تتعلق بالتعامل السياسى بمعناه الأرحب، منها على سبيل المثال تصاعد دور الحركات الإسلامية - التى تعد وليدة المسجد - فى تعاملها مع السلطة فى المنطقة العربية.

وتهتم الدراسة بتحديد المفاهيم والعلاقات النظرية؛ فتؤصل مفهوم المسجد باعتباره المفهوم المركزى لها - كما سيتضح فيما بعد من التناول - أما مفهوم الدور - فإن الباحث استفاد به فى حدود معينة - ورأى أن مفهوم الفعل بديلاً أكثر ملائمة وحدده على أساس الرؤية الإسلامية: "بمجموعة الأعمال الصالحة التى يقوم بها فرد أو جماعة، أو مؤسسة ما". أما مفهوم السياسة فقد ربطه الباحث بالتوحيد - كمفهوم مطلق - وبالقيم، والأخلاق القرآنية... أما بالنسبة للعلاقات النظرية فهناك نوعان من العلاقات:

يشمل **النوع الأول** من العلاقات - ما يسميه الباحث - علاقة المتغيرات الثابتة بالمتغيرات المستقلة وهى:

أ- أثر متغير الاستقلال المالى والإدارى على متغير فاعلية المسجد فى مواجهة تجاوزات السلطة.

ب - أثر متغير مسالك الفعل الحكومى على متغير الاستقلال السياسى.

جـ - أثر متغير اعتياد المساجد على متغير فاعلية أداء المسجد لدوره السياسي على وجه العموم.

النوع الثانى: يشمل علاقة المسجد - باعتباره وحدة التحليل الأساسية للدراسة - التى تعبر عن المؤسسة - بمعناها الواسع كقيم، ومبادئ نظامية، وأشكال - مع ثلاثة أطراف هى: السلطة الحاكمة، الحركة الإسلامية، القوى الحزبية... وهذه العلاقات، وفى إطار استكشاف الدراسة ما تزال فى حاجة إلى متابعة بحثية كيفية وكمية بما يحقق فهمًا أعمق، وأدق للظاهرة المسجدية بكل تجلياتها.

ثانيًا: افتراضات الدراسة:

وتحاول هذه الدراسة اختبار أربعة فرضيات أساسية هي:

(١) كلما زادت شرعية النظام الحاكم زادت فاعلية أداء المسجد لدوره السياسي – مثلما هو الحال في الخبرة الإسلامية – وكلما قلت شرعية النظام الحاكم تناقصت فاعلية أداء المسجد لدوره السياسي – مثلما هو الحال في الواقع المعاصر.

(٢) كلما زاد الاهتمام باعتياد المساجد، وممارسة نشاطاتها، قلت احتمالية انتشار التخلف والتبعية، وزادت إمكانية ظهور قيادات سياسية وفكرية عاملة.

(٣) كلما زادت السلطة الحاكمة من استخدام مسالك التعامل المعاكسة لأهل المساجد زاد عدم الاستقرار السياسي، وزادت احتمالية نقصان شرعيتها، وكلما زادت السلطة الحاكمة من مسالك التعامل المواتية، وفتحت الحوار البناء وأباحت الحقوق والحريات، كان ذلك أكثر ضمانًا لتعميق أسس التعاضد، والتوحد بين السلطة والرعية، وزاد الاستقرار السياسي.

(٤) كلما زاد الاستقلال المالي والإداري لعلماء المساجد، وزاد اهتمامهم بخلق الوعي لدى الرعية المصلية، زادت قوة المساجد في مواجهة تجاوزات السلطة، وزادت هيبة العلماء، وتعمقت مساندة الرعية لهم باعتبار أن المسجد بالمعنى الواسع يشكل أداة وسيطة مهمة في مجمل العملية السياسية.

وقد لجأ الباحث لاختبار هذه الفرضيات، ولتحقيق أهمية هذه الدراسة إلى تقسيمها إلى ستة فصول، وتوصل إلى عدد من النتائج المهمة نتناولها في النقطة التالية:

ثالثًا: تقسيم الدراسة:

تناول الباحث دراسة موضوعه في ستة فصول وخاتمة تتضمن نتائجه على النحو التالي:

ففي الفصل الأول (التمهيدي): "منهاجية بناء الدور السياسي للمسجد"، تناول مبحثين: في المبحث الأول: "تأصيل مفهوم المسجد ودوره في الرؤية الإسلامية"، من خلال ثلاثة موضوعات: **الأول:** يتطرق إلى التأصيل اللغوي لكلمة مسجد، وبحث دلالاتها السياسية والإشارة إلى سعي البعض إلى محاولة طمس الأصل اللغوي العربي للكلمة ونسبها إلى أصول غير عربية، أو

صرف النظر عن المسجد وجعله أقرب ما يكون إلى دور المؤسسة الدينية فى المجتمعات الأخرى من حيث اعتبارها مكانًا لأداء الطقوس الدينية فقط؛ ومن خلال بحث الجذر اللغوى (سَ جَ دَ) ودراسة اشتقاقاته ومعانيه المختلفة وتحليل دلالاته السياسية بما يجسده من مجمل القيم والمفاهيم والأخلاقيات الإسلامية، ومن خلال بحث التطور التاريخى والدلالى لكلمة مسجد، فإنه ميز بين ثلاث مراحل هى: مرحلة العصر الجاهلى التى ارتبط السجود فيها بعبادة الأصنام والشرك بالله، ومرحلة العصر الإسلامى الذى ارتبط السجود فيها بالتوحيد، والمرحلة الاستعمارية وما تبعها من حقب وضعية حيث ارتبط السجود فيها بأداء الطقوس، وقد استقر فى يقين هذه الدراسة أن كلمة مسجد أصلها عربى وتحمل دلالات ومعانى سياسية تعكس جوهر القيم السياسية الإسلامية.

أما الموضوع الثانى: فيتطرق إلى النظرة القرآنية والنبوية لمفهوم المسجد من خلال سبع نقاط:

١ - اعتبار المسجد بمثابة المكان الذى يتم فيه غرس مفهوم العبودية لله وتعظيمه، ومن ناحية أخرى اكتساب القيم السياسية الإسلامية ابتداءًا من قيمة التوحيد مرورًا بقيمة الحرية وقيمة المساواة انتهاءًا بقيمة العدالة باعتبارها جميعًا ترجمة للمضمون السياسى لمعنى العبودية لله.

٢ - اعتبار المسجد أحد الأركان الأساسية التى ينبغى أن تقوم عليها الدولة الإسلامية.

٣ - أهمية المسجد فى خلق مقومات الحضارة الإنسانية القائمة على تحقيق مهام الاستخلاف وتنفيذ السياسة الإلهية فى الأرض.

٤ - المسجد قاعدة أساسية للممارسة السياسية على مستوى كل من الحاكم والمحكوم، فهو مركز الحياة الاجتماعية والسياسية للجميع وحافظ التوازن بين أطراف العلاقة السياسية.

٥ - المسجد مكان التربية السياسية النفسية التى يتم فيها غرس القيم والمفاهيم الإسلامية على مستوى أفراد الأمة. كما أنه مدرسة لتخريج القيادات السياسية والفكرية والعسكرية على وجه الخصوص.

٦ - تحديد أسس التعامل مع مؤسسات الضرار التى من شأنها أن تؤثر سلبًا وتعطل عمل المساجد بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

٧- مناقشة الدلالات السياسية لاعتياد المساجد وإعمارها وتعظيمها، وعلى الوجه الآخر دلالات التخلف عنها وتعطيلها.

والثالث: يتطرق إلى نظرة الفكر الإسلامى إلى أداء المسجد لدوره السياسى، من خلال تناول ثلاث نقاط:

١- بحث آراء بعض علماء الأخلاق أمثال ابن مسكويه، فيما قالوه عن البعد الأخلاقى والاجتماعى والسياسى لرسالة المسجد.

٢- بحث أقوال بعض علماء الاجتماع والشريعة فيما قالوه عن علاقة المسجد بالسلطة وكيفية تنظيمها وضبطها كأقوال الماوردى وأبو يعلى الفراء وابن خلدون.

٣- بحث آراء بعض الفلاسفة أمثال الكاشانى والغزالى وغيرهم حول المضمون الفلسفى لبعض المفاهيم المرتبطة بالمسجد.

وفى **المبحث الثانى:** يتناول الباحث "بناء الإطار الفكرى لتحليل الفعل السياسى للمسجد"، مستعرضًا ثلاثة موضوعات:

الأول: عقد مقارنة بين مفهوم السياسة فى إطاره الوضعى المعاصر ومفهوم السياسة فى إطاره الإسلامى الشرعى، على أن يتم تحديد الخصائص المطلوبة لمفهوم السياسة المستخدم فى هذه الدراسة والذى يستند إلى مفهوم السياسة فى إطاره الإسلامى.

الثانى: تناول نظرية الدور واستخداماتها فى علم السياسة المعاصر مع إخضاعها للرؤية الإسلامية وإعادة توظيفها فى إطار مفهوم الفعل الذى يتناسب مع مقومات التنظير السياسى الإسلامى.

الثالث: التعريف بالفعل السياسى للمسجد على أنه: "مجموعة الأعمال التى يقوم بها المسجد، أثناء تفاعله مع أطراف العلاقة السياسية، باعتبارها أحد القوى الوسيطة القائمة بين الدولة والمواطنين، والتى يتم صناعتها، وفق قواعد الشرع، بحيث تترجم مصلحة الأمة ومصلحة أهل المساجد، باعتبارهم الجهة المشكلة للفعل، وتؤدى إلى حدوث تأثير فى هذه الأطراف ينجم عنه ردُّ فعل ذو خصائص معينة".

وفى **الفصل الثانى:** "الوظيفة التوحيدية للمسجد"، يتناول الباحث ثلاثة مباحث على ثلاثة مستويات: مستوى الفرد، مستوى الأمة، مستوى العالم. فى **المبحث الأول:** "أثر المسجد

فى غرس عقيدة التوحيد لدى الفرد"، مستعرضًا ثلاثة موضوعات:

الأول: يتطرق إلى أثر نشاطات المسجد فى بناء الشخصية السياسية للفرد.

الثانى: أثر حياة المسجد فى بناء الإدراك السياسى للفرد.

الثالث: أثر الارتباط بالمسجد على السلوك السياسى للفرد.

وفى هذا المبحث تناول مجموعة من المفاهيم السياسية الإسلامية لرؤية أثر المسجد فى تكوينها لدى الفرد، مثال ذلك مفاهيم: التوحيد، المساواة، الحرية، العدالة، الشورى، الخلافة، الحاكمية، الجهاد، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر،... إلخ.

وفى المبحث الثانى: "أثر المسجد فى توحيد الأمة"، يستعرض أربعة موضوعات:

الأول: مجموعة العوامل والأحداث التى ساهمت وبرهنت على زيادة فاعلية المسجد فى توحيد الأمة، وتشتمل على ثمانى نقاط:

١- أداء صلاة الجماعة باعتبارها المظهر الأول لوحدة الأمة.

٢- اختيار الخليفة أو أهل الحل والعقد من خلال المسجد الجامع.

٣- جهاد المشركين ونشر الفتوحات الإسلامية.

٤- الهجمات الاستعمارية.

٥- تجاوزات الأنظمة الحاكمة.

٦- وقوع حدث طارئ تعرضت له الأمة أو أحد أقاليمها.

٧- التعدى على حرية المساجد وأثره فى توحيد الأمة.

٨- المساهمة فى بناء المساجد وأثره فى توحيد الأمة.

الثانى: طبيعة ردود الفعل الصادرة عن الأمة ومظاهر التوحيد الناجمة بسبب هذه العوامل والأحداث، وهناك ثلاثة مستويات من ردود الفعل هى: مستوى ردود الفعل الاتصالية ذات الطابع الإعدادى التحضيرى، وتشمل خطب الجمعة ودروس الوعظ والندوات والمؤتمرات والمحاضرات اللازمة لتشكيل الوعى السياسى بطبيعة الحدث الذى تتعرض له الأمة، ومستوى ردود الفعل الحركية المحدودة، وتشمل المظاهرات والاحتجاجات الشعبية والاضطرابات المصحوبة بسخط وغضب وضغط شعبى كبير، ومستوى ردود الفعل الحركية واسعة النطاق، وتشمل تصاعد الردود إلى حد إعلان نشوب حرب تبدأ بإعلان الجهاد والتعبئة العامة وخوض

حرب نظامية أو بإعلان الجهاد المرتبط بالمقاومة الشعبية.

الثالث: مكانة المسجد وموقعه من الأحداث وردود فعلها، وطبيعة أثره في توحيد الأمة: ويتحدد ذلك: من خلال النظر إلى المسجد من خمس زوايا:

١- المسجد قاعدة التوحيد التلقائي المنظم لأفراد الأمة. وفيها يتم عرض "نسق الوحدة الناظمة"، الذي اقترحه الباحث كي يستخدم كأداة تحليل علمية لدراسة مدى تأثير مجموعة من المساجد في فترة زمنية معينة في توحيد الأمة.

٢- المسجد قاعدة للإعداد والانطلاق الفكري.

٣- المسجد قاعدة لخلق الحافز والانطلاق الحركي.

٤- المسجد أداة تستخدمها القوى السياسية في تحقيق المصلحة العامة والخيرات المشتركة للأمة وفي تحقيق مصلحة الشرع.

٥- المسجد وسيلة لخلق الهيبة الإسلامية في النظام الدولي وخلق الوعي بالأمة ككيان حركي له تأثيره في العلاقات الدولية.

الرابع: أوجه المقارنة الرئيسية بين فعل المسجد لتوحيد الأمة في الخبرة الإسلامية وفعله في الواقع المعاصر مع تحديد مقومات توحيد الأمة وتحقيق عزتها ووعيها بعد الوهن الذى أصابها، مع بحث أثر المسجد في إحيائها والمشاركة في نهضتها.

وفي **المبحث الثالث:** "الوظيفة العالمية والحضارية للمسجد"، يستعرض الباحث موضوعين:

الأول: ماهية الوظيفة العالمية والحضارية للمسجد.

الثاني: المهام الرئيسية المطلوبة من المسجد لأداء رسالته العالمية.

ثم يختم المبحث بتوضيح عوامل زيادة فعالية المسجد لوظيفته هذه، وهي ثلاثة:

١- إطلاق الدعوة الإسلامية في كل مكان.

٢- إعلان الجهاد.

٣- بناء المساجد في العالم وتطويرها.

وفي **الفصل الثالث:** "وظيفة التنشئة السياسية"، يتناولها الباحث في مبحثين، ففي **المبحث الأول:** "العناصر الرئيسية لعملية التنشئة السياسية في المسجد"، يستعرض خمسة موضوعات:

الأول: القائم بالتنشئة السياسية في المسجد، ويعني به: خطيب الجمعة،

الواعظ، إمام صلاة الجماعة، مدرس القرآن، مدرس العلوم الشرعية والمدنية، المفتى، القاضى... إلخ. ويتم فيه التطرق إلى ثلاث نقاط:

١- أهمية وقيمة القائم بالتنشئة المسجدية فى العالم الإسلامى.

٢- إعداده.

٣- المهام السياسية المطلوبة منه وطبيعة أفعاله.

الثانى: مادة التنشئة، ويعنى بها: القرآن الكريم وعلومه، السنة النبوية سيرة وأحاديث، الفقه الإسلامى، الخبرة، التراث الفكرى والعلمى، القضايا والمشكلات المعاشة من وجهة النظر الإسلامية، ويتم فيه التطرق إلى موضوعين:

١- الدلالات السياسية لمواد التنشئة المسجدية.

٢- بحث أثر مادة التنشئة المسجدية فى تحديد الاتجاه السياسى لبعض القضايا السياسية الهامة فى الواقع المعاصر، ويتم فيها استعراض ثلاث قضايا هى: مشكلة السلطة والخلاف الحاد حول مفهومها وتحديد النظرة المسجدية إزاءها، أزمة الهوية والولاء والانتماء وزيادة انتشارها، مشكلة فلسطين.

الثالث: الجمهور المستقبل للتنشئة المسجدية، ويعنى كافة أفراد الأمة على وجه العموم، ومن يعتاده منهم على وجه الخصوص، ويتم فيه التطرق إلى أربع نقاط:

١- العوامل الرئيسية التى أدت إلى اعتياد معظم أفراد الأمة للمساجد فى الخبرة الإسلامية.

٢- العوامل الرئيسية التى أدت إلى انقطاع معظم الناس عن المساجد فى الواقع المعاصر، وفيها يتم استعراض الأفعال المضادة للمساجد كتضييق الخناق عليها وإنشاء مؤسسات اجتماعية مضادة.

٣- استعراض قضية التخلف والتبعية وعدم القدرة على مواكبة التقدم العلمى والتكنولوجى، ومشكلة انتشار الأفكار السياسية والفلسفات الاجتماعية التى تتعارض تعارضًا واضحًا مع أحكام الشريعة.

٤- المقترحات الإجرائية لإعادة ربط الناس بالمساجد والدلالات السياسية الناجمة عنها.

الرابع: بيئة التنشئة المسجدية، وهى إما بيئة مواتية للفعل الحضارى تسعى إلى إمكانية تقويم المجتمع، وإما بيئة معاكسة تسعى إلى إقصاء هذا الفعل.

وتنقسم البيئة هذه إلى قسمين: البيئة الداخلية وتشمل حياة المسجد والنظام المسجدى. والبيئة الخارجية عنه وهى قسمان: بيئة إسلامية، وبيئة عالمية، ويتطرق الباحث فيها إلى ثلاث نقاط هى:

١- مفهوم روح المسجد.

٢- البيئة الصالحة المواتية للتنشئة السياسية وأثر روح المسجد على صلاح المؤسسات فى الخبرة الإسلامية.

٣- البيئة المعاكسة للتنشئة وأثر المسجد على إصلاح المؤسسات السياسية فى الواقع المعاصر.

الخامس: أثر المسجد فى تنشئة القيادات والصفوات السياسية والفكرية والعسكرية باعتباره مدرسة تسهم فى تخريج هذه الكوادر التى بنت الحضارة فى السابق.

وفى **المبحث الثانى:** "أثر المسجد فى بناء الثقافة السياسية لدى الفرد"، يستعرض الباحث أولاً التحديد بمفهوم الثقافة السياسية الإسلامية، ثم معرفة أثر المسجد فى بناء الوعى السياسى واكتساب القيم والمفاهيم الإسلامية، ثم يتناول أثره فى تحديد النظرة المتميزة لثلاثة مفاهيم جوهرية تشكل الإطار العام للثقافة السياسية هى: مفهوم السلطة، مفهوم الشرعية، مفهوم المشاركة. ثم بعد ذلك يتناول الباحث أثر المسجد على عملية التجنيد السياسى وعملية الاستقرار السياسى، ثم فى الختام يتناول مهمته فى الحفاظ على الثقافة السياسية الإسلامية وحفظها من الزوال.

وفى **الفصل الرابع:** "العلاقة بين المسجد والسلطة الحاكمة مع التركيز على الواقع العربى المعاصر، يتناول الباحث ثلاثة مباحث:

فى **المبحث الأول:** "الفعل الحكومى تجاه المساجد"، مستعرضًا ثلاثة موضوعات:

الأول: مسالك الفعل الحكومى تجاه المساجد، وتشتمل على خمسة مسالك هى: المسلك الاقتصادى، المسلك الإدارى، المسلك القانونى، المسلك الاتصالى، المسلك الإكراهى.

الثانى: أهداف التعامل الحكومى مع المساجد، ويشمل تناول ثلاث مراحل يتم وضعها تجاوزًا بتلك الأوصاف بما غلب عليها هى: المرحلة الإسلامية، المرحلة الاستعمارية، المرحلة القومية.

الثالث: مبادئ التعامل الحكومى مع المساجد، وفيها نقارن بين مبادئ التعامل فى الخبرة والواقع.

وفى المبحث الثانى: "رد فعل المساجد والعواقب والآثار الناجمة عن الفعل الحكومى"، نستعرض موضوعين:

الأول: رد فعل المساجد على المدى القصير.

الثانى: رد فعل المساجد على المدى الطويل.

وفى المبحث الثالث: " أنماط وطرق ضبط العلاقة بين المسجد والسلطة الحاكمة"، نستعرض موضوعين:

الأول: تقديم المقترحات النظرية للباحث وتشمل نسقين أحدهما لضبط علاقة المسجد بالسلطة، ويسمى: نسق العلاقة بين المسجد والسلطة الحاكمة، والآخر لضبط مواجهة المسجد لمؤسسات الضرار، ومعرفة كيفية إيقاف أفعالها المضادة ويسمى: "نسق العلاقة بين مسجد التقوى ومؤسسات الضرار".

الثانى: تحديد المهام المطلوبة من أطراف العلاقة وطرق ضبطها على مستوى الممارسة السياسية. وقد تبين فى هذا الفصل من خلال المقارنة بين الخبرة والواقع على مستوى المراحل الثلاث المذكورة آنفًا حرص الأنظمة الحاكمة فى المرحلة الأولى على إعمار المساجد وحفظ استقلاليتها الكاملة لممارسة نشاطاتها وحقوقها السياسية وغير السياسية، وتبين على مستوى المرحلة القومية المعاصرة حرص الأنظمة الحاكمة على تحجيم المساجد أو تطويعها وفق سياساتها وتوجهاتها؛ كى تتوافق ومشاريعها التنموية التى تنطلق من رؤيتها الخاصة لما يجب أن تقوم به المؤسسات الدينية من تأثير يتشابه إلى حد كبير مع ما تقوم به نظيرتها فى المجتمع الغربى.

وفى **الفصل الخامس:** يتناول الباحث "العلاقة بين المسجد والقوى السياسية الوسيطة، بناء إطار فكرى للتعامل بين الطرفين فى الواقع المعاصر"، فى مبحثين:

ففى **المبحث الأول:** "الفعل ورد الفعل المتبادل بين المسجد، والحركة الإسلامية، والقوى الحزبية المعاصرة"، يستعرض موضوعين:

الأول: بحث دلالات التنافر الحاصلة بين المسجد والقوى الحزبية، مع نقد الإطار الوضعى للظاهرة الحزبية، وفيها يتم التطرق إلى أربع نقاط:

١- نقد الإطار الوضعي لقانون الأحزاب السياسية في الوطن العربي.

٢- مقارنة بين أداء النظم الحزبية والفعل السياسي للمسجد.

٣- السياسة الحزبية والوضعية المعاصرة تجاه المساجد.

٤- الفعل السياسي لأهل المساجد تجاه الظاهرة الحزبية المعاصرة.

الثاني: بحث دلالات التعاضد الحاصلة بين المسجد والحركة الإسلامية، وفيها يتم التطرق إلى ثلاث نقاط:

١- دلالات التعاضد المرتبطة بتطابق المقصد والتأسيس والمسار، وأهمية المسجد في ولادة الحركة الإسلامية.

٢- دلالات التعاضد المرتبطة بأهمية المساجد بالنسبة للحركة الإسلامية على مستوى الوظيفة الاتصالية.

وفي **المبحث الثاني**: "مستويات التعامل الفكري مع الظاهرة الحزبية من منطلق التعاضد بين المسجد والحركة الإسلامية"، نستعرض ثلاث موضوعات:

الأول: بناء الإطار التنظيمي للمساجد وأثره في تقوية الوظيفة الاتصالية للمسجد من خلال تناول خيارين: أحدهما لرفض الظاهرة الحزبية، والآخر لإعلان الحياد تجاهها. وفيه يتم التطرق إلى نقطتين:

١- تحليل الإطار التنظيمي للمساجد على المستوى الخاص من خلال تناول مقومات البناء وشروط النجاح.

٢- الإطار التنظيمي للمساجد على المستوى العام من خلال عرض الهيكل التنظيمي المقترح للمساجد الذي يؤدي إلى تحقيق تماسكها على مستوى الدولة الواحدة.

الثاني: الضوابط الشرعية للظاهرة الحزبية من خلال استعراض خيار القبول المرتبط بتجريد الإطار الوضعي.

الثالث: المهام المشتركة وأساليب التعامل الحركي بين المسجد والحركة الإسلامية في مواجهة الإصرار على استمرارية الإطار الوضعي للظاهرة الحزبية.

وفي **الفصل السادس**: يتناول الباحث "نسق الوظيفة الاتصالية السياسية للمسجد"، في مبحثين:

ففي **المبحث الأول**: "التعريف بالوظيفة الاتصالية للمسجد"، يستعرض ست نقاط هي: مفهوم الوظيفة الاتصالية للمسجد، الأبعاد الرئيسية للمفهوم، خصائص علاقات الاتصال،

مقومات العملية الاتصالية، معوقات أدائها، أهدافها.

وفى **المبحث الثانى**: "مكونات النسق وكيفية تطبيقه"، تعرض الدراسة المكونات الرئيسية الخمسة التى يشتمل عليها النسق وهى: الأجزاء، الضوابط، المراحل، المداخل المنهاجية، المهام الاتصالية، وتعرض أيضًا: كيفية تطبيقه على الواقع العربى المعاصر من خلال بحث مستويات التطبيق وكيفيته.

رابعًا: نتائج الدراسة:

وفى الخاتمة تذكر الدراسة النتائج التالية:

١- ثبت من خلال المقارنة بين الخبرة والواقع أنه غالباً كلما زادت شرعية النظام الحاكم زادت قوة أداء المسجد لفعله السياسى نتيجة لاهتمام السلطة بإعمار المساجد، وكلما ضعفت شرعية النظام أدى ذلك إلى ضعف أداء المسجد لفعله السياسى نتيجة لاهتمام السلطة وحرصها على تحجيم المساجد وتطويعها وفق سياستها وتوجهاتها الخاصة التى تنطلق من رؤيتها المتميزة بالنسبة لمهام المؤسسات الدينية فى العملية التنموية، والتى تستلهمها من خلال الاستفادة من الخبرة الغربية، وتبين أن المسجد قام بفعله السياسى على أكمل وجه فى الخبرة الإسلامية على وجه العموم؛إذ يرجع إليه الفضل فى خلق مقومات الحضارة الإسلامية عن طريق تخريج أجيال تحولت بكافة فئاتها رجالاً ونساء وشباباً وأطفالاً وشيوخاً إلى كوادر فعالة متحفزة للعمل والجهاد.

أما على مستوى الواقع المعاصر فقد تبين أن المسجد قام بفعل سياسى ضعيف مقارنة بالخبرة، ويرجع السبب الأول فى ذلك إلى زيادة تأثير الأفعال المضادة التى تعرض لها من قبل البيئة الخارجية؛ فلم يستطع المسجد القيام بفعله فى تنشئة الأجيال التى ينبغى أن يقوم على عاتقها التحرر من التخلف والتبعية، ولم يستطع أيضًا تخريج القيادات السياسية والفكرية والعسكرية المؤهلة لتحقيق طموحات الأمة وأهدافها التى ترتكز على إيقاف متواليات الوهن وبناء القوة من جديد.

٢- ثبت أيضًا أن اعتياد المساجد وممارسة نشاطاتها كان عاملاً جوهريًّا لظهور القيادات والأجيال الواعية التى استطاعت بناء الحضارة وإدارة دفة الدولة الإسلامية كقوة أولى فى النظام الدولى كما حدث فى الخبرة الإسلامية.

وثبت أن التخلف عن اعتيادها أدى إلى وقوع أفراد الأمة فريسة سهلة للتخلف والتبعية مثلما حدث في الواقع المعاصر مع انتشار مؤسسات الضرار.

٣- ثبت أيضًا أن استخدام السلطة لمسالك التعامل المواتية لأهل المساجد بما فيها منح الحقوق والحريات السياسية أدى إلى تحقيق وحدة الأمة وتعاضدها وتعميق التعاون بين السلطة والرعية، كما حدث في الخبرة الإسلامية، وثبت أن استخدام مسالك التعامل المعاكسة لأهل المساجد من قمع وإكراه وتشويه وتضليل وتلفيق وتعتيم وكبت للحريات وفرض للقيود القانونية والمالية والإدارية، إنما يؤدي إلى عدم الاستقرار السياسي وزيادة أزمة الشرعية وتعميق عدم التقبل بين السلطة وأهل المساجد كما يحدث في الواقع المعاصر.

٤- ثبت أيضًا أن التعامل الرئيسي الذي يمكن أن يساعد في بناء قوة المساجد في مواجهة الأنظمة الحاكمة، بما في ذلك إعادة هيبة العلماء وزيادة مساندة الرعية لهم هو تحقيق الاستقرار المالي ثم الإداري لعلماء المساجد، بالإضافة إلى اهتمامهم بخلق الوعي لاسيما الوعي بالشرع لدى الرعية غير الواعية.

٥- ومن النتائج الهامة التي تم استنتاجها هي ضرورة الاهتمام بأثر المسجد في التنشئة السياسية لما له من فعل سياسي بارز على مستوى زيادة قوة الفعل السياسي للمسجد على وجه العموم.

٦- تعد الوظيفة التوحيدية بمثابة الغلاف العام الذي يحيط بالفعل السياسي للمسجد الذي يتحرك من خلاله كافة الأفعال الرئيسية والفرعية الأخرى.

٧- تعد الوظيفة الاتصالية السياسية كما ذكرنا من قبل جوهر الفعل السياسي للمسجد نظرًا لأهميتها في تشكيل محور اهتمام علم السياسة الذي يبحث في موضوع السلطة وموضوع العلاقة بين الحاكم والمحكوم وسبل تحقيق توازنها. فالوظيفة الاتصالية للمسجد تسعى إلى ضبط هذه العلاقة على أساس المصلحة الشرعية ومصلحة الأمة، بحيث لا يترك المجال لسيطرة السلطة بصورة استبدادية تقوم على هضم الحقوق والحريات.

وتكمن دلالة النتائج الخاصة بهذا البحث الاستكشافي بالنسبة للدراسات التي قد يقوم بها باحثون آخرون في المستقبل، في أنها تفتح المجال لإجراء

الدراسات التطبيقية على مسجد ما أو مجموعة مساجد، على أن يستخدم أحد الأنساق المقترحة كأداة للتحليل، ولعل: "نسق الوظيفة الاتصالية للمسجد"، و"نسق العلاقة بين المسجد والسلطة الحاكمة"، يفتحان على سبيل المثال حقلاً خصباً في هذا المضمار، كما أن تطوير دراسات نظرية أكثر عمقًا ودقة هو أمر مطروح أيضاً يمكن أن يساهم به باحثون آخرون.

وهكذا تأتى هذه الدراسة القيمة لتى ناقشها - على امتداد أربع ساعات - المفكر الإسلامى الأستاذ الدكتور/ محمد سليم العوا، والأستاذ الدكتور/ أكرم بدر الدين، وتحت إشراف الأستاذة الدكتورة/ حورية توفيق مجاهد - وحازت درجة "الامتياز" لتسد نقصًا كبيرًا فى المكتبة السياسية والإسلامية.

O O O

مطابع دار الطباعة والنشر الإسلامية

العاشر من رمضان المنطقة الصناعية ب ٢ تلفاكس : ٣٦٣٣١٤ - ٣٦٢٣١٣

مكتب القاهرة : مدينة نصر ١٢ ش ابن هانئ الأندلسي ت : ٤٠٣٨١٣٧ تلفاكس : ٤٠١٧٠٥٤





AL - MUSLIM AL - MUASSIR

THE CONTEMPORARY MUSLIM



In this Issue



Vol. (21) No.(81)

Rapi'11,Gumada'11,1417

August, September, October1996